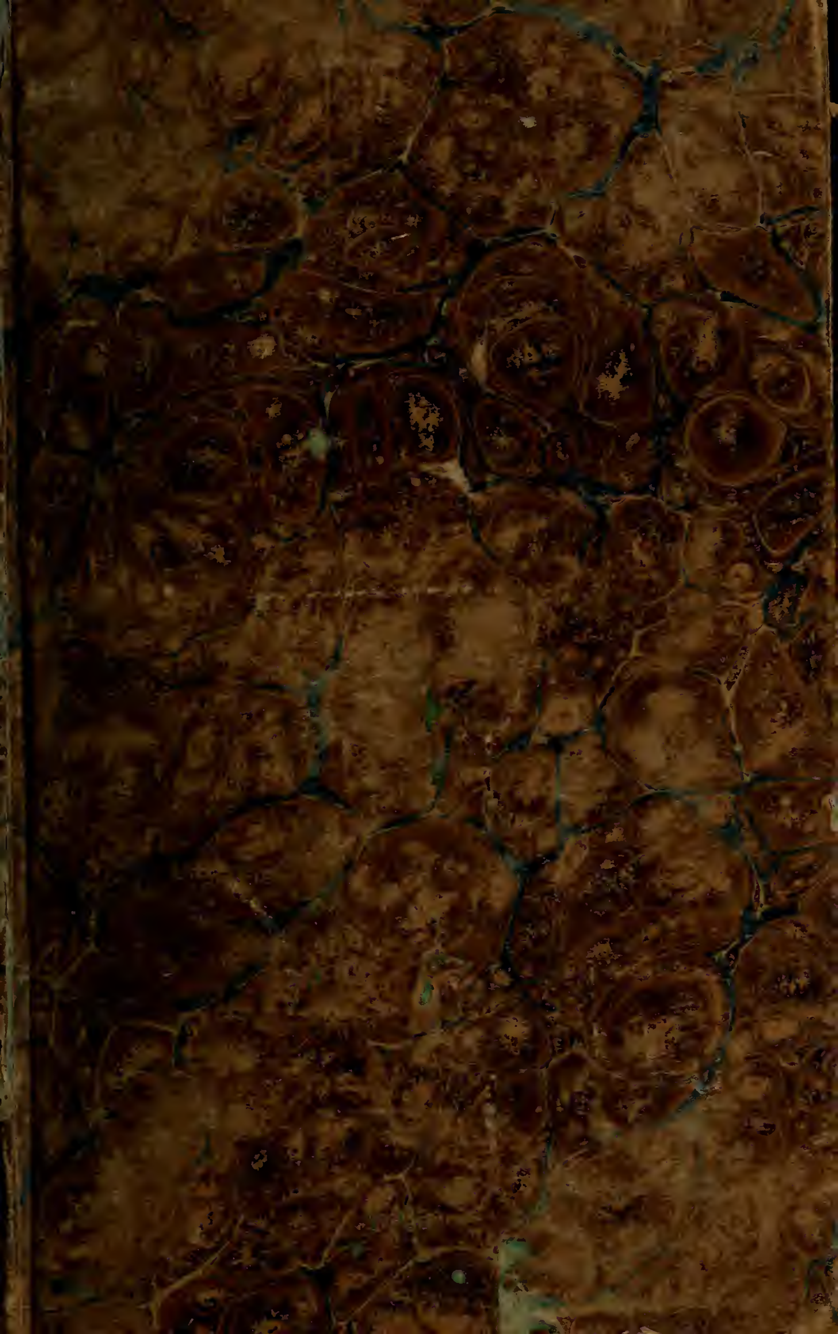



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

O W Aldrich
Bloomington
Ills



Beiträge
zur
Charakteristik
der
neueren Philosophie,
zu
Vermittlung ihrer Gegensätze;

von

Immanuel Herrmann Fichte.

Sulzbach,
in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung,
1829.

Vorrede.

Wenn es für jeden Schriftsteller wichtig seyn muß, gleich Anfangs seine Leser in den Gesichtspunkt zu versetzen, aus welchem er sein Werk beurtheilt zu sehen wünscht; so möchte dieß bei dem gegenwärtigen Unternehmen sogar nöthig seyn, welches wohl mehr als jedes andere einer Vorrede und Fürsprache bedarf. Denn eine beurtheilende Charakteristik der gegenwärtigen Philosophie, wie sie hier angekündigt wird, möchte sowohl um ihres Gegenstandes willen, als wegen des Verhältnisses, in welches der Beurtheilende dabei sich selbst zu setzen scheint, zu dem Mißlichsten und Verfänglichsten gehören, was in dieser Art überhaupt nur versucht werden kann. Was indeß hierüber in wissenschaftlicher Beziehung Rechtfertigendes gesagt werden konnte, enthält die Einleitung, durch welche daher Niemand sich wirklich in die Abhandlung einleiten zu lassen verschmähen möge. Aber auch außer jenem wissenschaftlichen Zusammenhange möchte der Verfasser durch vorläufige Rechenschaft über die äußere Veranlassung, wie über das innere Bedürfniß, das ihn zu diesem Versuche trieb, einige Theilnahme dafür sich gewinnen. — Seitdem er nämlich über die Mannichfaltigkeit des wechselnden Meinens hinweg nach geistiger Einheit, nach Erkenntniß

strebte, und je mehr er dabei die befestigende Gewalt innerer Ueberzeugung kennen lernte; desto störender, ja räthselhafter mußte ihm die Uneinigkeit entgegentreten, welche alles Bemühen, um die Wahrheit beständig zu begleiten scheint, überhaupt der seltsame Zwiespalt der Ansichten, deren jede mit gleicher Kraft und gleich entschiedener Ueberzeugung behauptet wird. — Giebt es jedoch Ueberzeugung, mithin überhaupt Wahrheit; so kann diese, folgerte er, nicht gemacht oder erfunden seyn durch den Menschen, sondern als das ewig Allgemeingültige wird sie selbst ihn formen und bestimmen müssen über jede zeitlich persönliche Beziehung hinaus. Woher also doch jener Streit persönlicher Ueberzeugungen, die an sich ein Widerspruch scheinen; woher überhaupt der Zwiespalt der erkennenden Geister unter sich selbst? — Gäbe es dagegen nirgends Ueberzeugung, nur Meinung; so lohnte es überhaupt der Mühe nicht, geistig zu leben und zu denken, (was ja eigentlich dann unmöglich wäre;) und das thiergleichste Leben wäre dem Menschen das angemessenste! —

Hier galt es aber zunächst, jenem anscheinenden Streite selbst näher zu treten, um zu sehen, ob er in der That ein durchgreifender, unversöhnbarer sey, oder ob die einzelnen Gegensätze auch in ihrer geschiedenen Eigenthümlichkeit nicht auf eine tiefere Versöhnung hindeuten, ob nicht überall eine gemeinsame Beziehung, eine verborgene Einheit sie umfasse. Und so wurde der Verfasser schon früh zum vergleichenden Studium der verschiedenen Philosophien und Religionen hingeleitet,

(denn daß auch diese in das große Gebiet der Ueberzeugung gehören, schien sich ihm von selbst zu verstehen,) um in diesen Betrachtungen, wo möglich, die Schale ihres äußern Widerstreites zu durchdringen, und aus ihnen selbst ihre organisch beziehende Einheit zu entwickeln. — Diese Vorübungen eigenen Denkens haben nun dem Verfasser die eigenthümlich geistige Richtung gegeben, daß er bei hervortretenden Gegensätzen überall zuerst ihr Gemeinschaftliches aufsucht, und so den höhern beherrschenden Mittelpunkt zu gewinnen trachtet, welcher, ohne die Gegensätze in ihrer Eigenheit zu unterdrücken, vielmehr sie miteinander verbindet, ihr Wechselverhältniß ihre gegenseitige Voraussetzung hervorhebt. Und so begann in diesen Untersuchungen da, wo ihm sonst nur unversöhnbarer Zwiespalt erschienen war, sich ihm allmählig das Schauspiel eines organisch gegliederten Geisteslebens, einer gemeinsamen Entwickelung in all jenen äußerlichen Widersprüchen zu entfalten. Und indem sich ihm bei diesem fortgesetzten Bestreben auch die großen Gegensätze des Lebens, der Zwiespalt der Gegenwart selbst friedlich und harmonisch zu lösen schienen; so fühlte er sich getrieben, die gefundene Einheit auch äußerlich darzulegen, und an den einzelnen geistigen Erscheinungen zu bewähren. Und wie er es früher versucht hat, die durchgreifenden Gegensätze von Glauben und Erkennen, von Offenbarung und Speculation in diesem Sinne zu deuten und auszugleichen; so sind es hier insbesondere die vermeintlichen Widersprüche der Philosophie, die da gelöst und zur Versöhnung gebracht werden sollen. — Daß dazu vorzüglich die gegenwärtige

philosophische Epoche ausersehen worden, dafür liegen die Gründe sehr nahe: scheint dieselbe nämlich fast mehr, als jede frühere, reich zu seyn an solchen äußerlichen Gegensätzen, so muß ein solcher Versuch gerade hier um so wünschenswerther, zeitgemäßer, dringender werden, weil dieser Widerstreit sogar das Ansehen und die Bedeutung der Philosophie selbst gefährden möchte: zugleich wird er aber auch schon um des Reichthums seines Gegenstandes willen, sey er nun gelungen oder verfehlt, mittelbar oder unmittelbar die wissenschaftliche Klarheit fördern und neue Ansichten erwecken müssen.

Warum jedoch bei einer solchen vergleichenden Charakteristik der neueren Philosophie in jedem Sinne nur „Beiträge" gegeben werden können, dieß scheint sich von selbst zu verstehen. Daß nämlich eine ganze wissenschaftliche Epoche sich über den in ihr herrschenden Zwiespalt völlig ausgleiche und verständige, kann auch im günstigsten Falle nie das Werk eines Einzelnen oder isolirter Bemühungen seyn, sondern die ganze Zeit muß dazu sich vorbereiten, die bisherigen beschränkenden Gegensätze abzuwerfen, und aus sich selbst eine höhere umfassend ausgleichende Einheit zu gewinnen. Hierzu nun scheint besonders in philosophischer Hinsicht die gegenwärtige Epoche bei ihrer kräftig allseitigen Durchbildung der einzelnen Extreme vorbereiteter zu seyn, als irgend eine frühere. Deutet hierauf überhaupt schon das ausgesprochene Bedürfniß unserer Zeit, die sonst nur einzeln und zerstückelt behandelten Wissenschaften auf eine gemeinschaftliche Einheit zu beziehen, und zu-

sammenwirkend ein Gesammtresultat aus ihnen zu gewinnen: so können wir in der Philosophie noch insbesondere auf die Bemühungen mancher trefflichen Geister hinweisen, die gesammte geschichtliche Entwickelung derselben als eine gemeinsame, organisch gegliederte, gleichfalls auf ein Gesammtresultat hinweisende zu betrachten und darzustellen. Dabei ist es aber die erste Bedingung, auch das Einzelnste mit voller Selbstentäußerung und ohne jedes Vorausurtheilen und selbstbeliebiges Anordnen in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit aufzufassen, um ihm tief und gerechtbezeichnend in jener allgemeinen philosophischen Entwickelung seine Stelle geben zu können. Bleibt nun bei jenen ersten Leistungen besonders in dieser Rücksicht vielleicht noch Manches zu wünschen übrig, weil diese Männer bei ihren Darstellungen meist schon von der Annahme eines bestimmten Systemes, als des allein wahren und richtigen ausgingen, statt als Resultat ihrer Untersuchung es hieraus erst sich zu gewinnen; sind ferner bei dem Reichthum jenes Gegenstandes auch die mannichfachsten Bemühungen Verschiedener neben einander möglich: so wird vielleicht auch unser Versuch in dieser Beziehung nicht als überflüssig erscheinen.

An jeder Kritik über entgegengesetzte Ansichten entwickelt sich indeß von selbst eine eigenthümliche Ueberzeugung. So auch in diesem Falle: sucht man eine Reihe einzelner philosophischer Erscheinungen in ihrer zusammenwirkenden Einheit zu begreifen, ihr gemeinsames Resultat aus ihnen zu entwickeln, so ist dieß eben

die höhere, daraus gewonnene philosophische Ansicht. Ja man könnte überhaupt sagen, daß jede neue Philosophie, wenn sie wahrhaft fördernd seyn wolle, in sich umfassen müsse die gesammten, vor ihr nur einzeln dagewesenen Untersuchungen, also überhaupt das Gesammtresultat alles Vorhergehenden seyn müsse. — Deßhalb kann man aber auch die gegenwärtige Schrift eben sowohl als den Versuch betrachten, eine eigenthümliche philosophische Ansicht vorzubereiten, dann als eine wissenschaftliche Kritik der vorhergehenden Philosophien: aus dieser soll sich eben die neue Ansicht entwickeln und rechtfertigen, man soll wie von selbst zu ihr hinübergeleitet werden, wie sie selber der Voraussetzung nach auf diese Weise zuerst zum Bewußtseyn gekommen. — Liegt daher auch hier unserer Kritik überall eine in einem gewissen Grade ausgebildete Philosophie zu Grunde, so kann dieselbe doch innerhalb der gegenwärtigen Untersuchung sich nur nach gewissen eingeschränkten Seiten, mehr negativ als positiv aussprechen. Zur Ergänzung dafür, und um die leitende Grundidee derselben kennen zu lernen, muß der Verfasser seine Beurtheiler auf die schon früher erschienene Vorschule der Theologie *) verweisen, wo dieselbe unabhängig von allen kritisch-polemischen Beziehungen in ihren Hauptmomenten dargestellt worden ist. Aber auch die gegenwärtige Schrift bietet wiederum für jene ergänzende Seiten dar, welche dort um ihrer besondern Aufgabe willen in den Hinter-

*) Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1826.

grund treten mußten. So hat der Verfasser seine Ansicht vom Erkenntnißvermögen und seiner Entwickelung zur philosophischen Wissenschaft hier bei der Vergleichung Locke's und Leibnitzen's, bei Kant, und besonders bei der Darstellung des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre weitläuftiger dargelegt: eine Theorie über Raum und Zeit wird an der Kritik der Kantischen entwickelt, welche er besonders der eindringendsten Prüfung der Mitphilosophirenden empfiehlt, indem er überzeugt ist, daß, wenn auch nur über die Bedeutung von Raum und Zeit Einverständniß unter den Philosophen gewonnen werden könnte, alle konsequenten Denker in der Hauptsache wenigstens dadurch eines Sinnes werden müßten.

Darf der Verfasser noch einen besonderen Wunsch äußern, so wäre dieser sein angelegentlichster: — der Charakteristik der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zu den andern Philosophien der gegenwärtigen Zeit, wie sie hier versucht worden, einige Aufmerksamkeit zu schenken, damit man endlich aufhöre, immer nur die hergebrachten einseitigen Vorstellungen von ihr zu wiederholen, um dann Widerlegungen daran zu knüpfen, die oft so auf der äußerlichsten Oberfläche liegen, daß man wohl vermuthen möchte, ihr Urheber selbst habe sie gekannt, ohne Zweifel also auch die Antwort darauf.

Dagegen beunruhigt uns ein Umstand, über welchen gleichfalls vorläufig uns zu äußern, hier am Orte seyn möchte. Kenner werden ohne Zweifel finden, daß

in unserer Schrift die Darstellung des Identitätssystemes, wie in farblosem und verschattetem Umrisse, besonders kurz und dürftig ausgefallen sey. Dieß entschuldige und erkläre ein doppelter Grund. Zufolge der streng wissenschaftlichen Anlage der Schrift konnte hier überhaupt nur die dialektisch-abstrakte Seite der Lehre zur Beurtheilung kommen: nothwendig aber mußten ganz ausgeschlossen bleiben die einzelnen trefflichen, vielanregenden Ansichten über Natur und Kunst, deren Reichthum und tiefe Genialität den kleinen wissenschaftlichen Kern glänzend umkleiden. — Indem wir ferner die frühere wissenschaftliche Darstellung jener Lehre füglich als eine vom Urheber selbst überwundene und abgestreifte Form ansehen können, von welchem die höchsten und reifsten Resultate noch zu erwarten sind; — und wir haben in unserer Kritik selbst nicht unangedeutet gelassen, bei welchem Punkte seines Systemes wir gerade mit vorzüglichem Interesse seinen neuen Aufschlüssen entgegensehen: so konnte uns eben deßhalb jene frühere Form besonders nur als Uebergangsstandpunkt wichtig seyn, inwiefern sie von hier aus in der Wissenschaft der Logik durch dialektische Entwickelung und Ausbreitung ihres Principes weiter ausgebildet worden ist. So mußte uns die letztere nach der ganzen Anlage unserer Schrift hier von überwiegender Wichtigkeit erscheinen, während an sich freilich das Verdienst des Vorbereitenden, Anregenden, Bahnbrechenden als das höhere angesehen werden kann. Doch wozu überhaupt solche äußerliche Abmessungen des Verdienstes, wo es ein objektives Maaß dafür

eigentlich gar nicht giebt? Es genüge hier, auf das gegenseitige Verhältniß beider Standpunkte wissenschaftlich hinzuweisen, und es darnach einem Jeden zu überlassen, für sich selbst über den Werth des Einzelnen sich ein Urtheil zu bilden.

Aber auch sonst und im Allgemeinen muß der Verfasser in Hinsicht der Form und Darstellung um Nachsicht bitten! Wohl fühlt er nämlich nur allzusehr, wie es seiner Schrift überall an Kraft, Concentration, Lebendigkeit, kurz an jenem Ebenmaaße der Darstellung fehle, das auch ein philosophisches Werk erst zu einem Ganzen zu machen vermag, wodurch es überhaupt nur Klarheit und Eindringlichkeit im Ganzen gewinnen kann. Aber hätte er auch Vermögen und Ausbildung dazu in einem höhern Grade, als er sie zu haben sich bewußt ist: so traten hier noch besonders viele äußerliche Umstände hemmend dazwischen. Auch ein philosophisches Werk, wie ein künstlerisches, bedarf es, nach der ersten Frische des Entwurfes ohne Unterbrechung ausgeführt zu werden, damit der Gedanke der Einheit leitend und begeisternd dabei überall gegenwärtig bleibe. So aber war es dem Verfasser nur vergönnt, mitten in den Beschäftigungen eines diesen Studien fremden Amtsberufes, mit großen Unterbrechungen einzelne Stunden für diese Arbeit sich abzumüßigen, wo eine frisch durchgehende Begeisterung und gleichmäßige Klarheit sich zu erhalten fast unmöglich blieb. Mögen dieß billige Beurtheiler sich stets gegenwärtig erhalten, wenn sie auf Unebenheiten in der Darstellung, besonders auf

einzelne Wiederholungen stoßen sollten: so wie der Verfasser sich damit tröstet, daß einst vielleicht ihm günstigere äußere Verhältnisse beschieden sind, wo es ihm gelingen möchte, mit Versuchen hervorzutreten, die ihm selber wenigstens mehr genügen, als der gegenwärtige.

Zugleich ergreift er diese Gelegenheit, einigen wohlwollenden Freunden, die ihn aufforderten, das Erscheinen der Lebensbeschreibung seines verewigten Vaters nicht länger zu verschieben, in dankbarer Erwiederung kund zu thun, daß dieselbe von einer Briefsammlung begleitet, wenn nicht besondere Hindernisse in den Weg treten, spätestens bis zu Ostern künftigen Jahres erscheinen werde.

Düsseldorf, im April 1828.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige und Uebersicht.

Einleitung S. 1—28.

Populäre Hinleitung auf den Standpunkt der Schrift: — was zu einer wissenschaftlichen Vermittelung von Gegensätzen erfordert werde. — Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens im Gebiete der Philosophie, besonders zur gegenwärtigen Epoche: Lösung derselben, und vorläufige Bezeichnung der Methode.

Erster Abschnitt.

Die auf Kant vorbereitende Epoche S. 29—112.

Hinleitung zu Kants Standpunkt durch seine Vorgänger. — John Locke's Frage, vorbereitend für alle Philosophie: „was der Ursprung derjenigen Erkenntnisse sey, die vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitet werden?" — Sie sollte gelöst werden (wie bei Kant) durch Untersuchung des Erkenntnißvermögens, Entwickelung seiner Principien. — Mit Abweisung der Lehre von den angebornen Ideen zeigt er, daß den einzigen unmittelbaren Inhalt und Stoff das Erkennen in den sinnlichen Empfindungen habe. S. 29—37. — Das Einzelne daher, das allein Ursprüngliche des Erkennens, woraus das Allgemeine erst durch Abstraktion gefunden, erdacht wird. — Einseitigkeit in der Trennung und äußern Entgegensetzung des Einzelnen und des Allgemeinen, da sich zeigt, daß Beides vielmehr innerlich Eins ist, jenes die sich in der Wirklichkeit specialisirende All-

gemeinheit, dieß die im Denken von ihren Specialitäten befreite Allgemeinheit: weßhalb der einzige Gegenstand des Erkennens nur das Allgemeine ist, entweder aufgefaßt in seiner Vereinzelung, — im faktischen Bewußtseyn, — oder in seiner Allgemeinheit, — im denkenden Erkennen. — Dieß von Leibnitz nachgewiesen, welcher daher als die wissenschaftliche Ergänzung für Locke erscheint. S. 37—44. — Fortgesetzte Parallele zwischen beiden Philosophen. Locke's Satz, daß die Seele von den Außendingen „afficirt" werde; ein einfacher Spiegel der Dinge, nur mit der Reflexion begabt; verglichen mit der entgegengesetzten Lehre Leibnitzens, daß überhaupt Nichts leidend sey, sondern den immanenten Gesetzen seines Wesens gemäß aus sich selbst sich entwickelnd, in Harmonie stehe mit allem Uebrigen. — Deutung dieser ganzen Ansicht — daraus Entwicklung der Leibnitzischen Psychologie, die auch noch jetzt, richtig benützt, große Beachtung zu verdienen scheint. S. 44—60. — Ableitung der Allgemeinbegriffe bei Locke: Aufweisung des Ungenügenden und Widersprechenden derselben, wodurch sich auch hierin seine Theorie als mangelhaft erweist. S. 60—67.

Uebergang von Locke zu Berkeley und Hume, in denen der Standpunkt des ersteren weiter, aber in sein Entgegengesetztes, entwickelt worden: jener den subjektiv-idealistischen, als den nächsten Gegensatz von Locke, dieser den weiter daraus sich ergebenden Standpunkt absoluter Negation, den skeptischen, in sich repräsentirend. S. 67—69.

George Berkeley ausgehend von der Frage: was dem Bewußtseyn unmittelbar gegeben sey, beantwortet sie durch schärfste Analyse; daraus Entwickelung seines (oft mißverstandenen) Idealismus. — Jenes „Gegebene" ist ein Mannichfaltiges von nach Inhalt und Grad durchaus bestimmten Vorstellungen, die unmittelbar als innere und äußere sich entgegengesetzt werden. Außen-

welt nur die Summe der äußern Vorstellungen; ihr Seyn = ihrem Vorgestelltwerden. S. 69—74. — Woher aber die Einheit derselben im Bewußtseyn? Rasch, aber minder behutsam antwortet Berkeley: im Bewußtseyn selber! — Ihn berichtigend wird unterschieden zwischen der formalen (subjektiven) Einheit, und der innern (objektiven) des vorgestellten „Sinnendinges", welche letztere eine unendliche Vorstellbarkeit desselben, also unendliche Möglichkeit jener subjektiven Einheit, begründet. Hieraus die Frage: was den sinnlichen Vorstellungen zu Grunde liegt, zu beantworten. Verhältniß Berkeley's dazu. S. 74—78.

Dieß folgender Gestalt gefaßt: der Geist in seinem sinnlichen Vorstellen ist seiner Gebundenheit dabei sich bewußt. Der Grund muß daher ein schlechthin unabhängiger vom Geiste seyn, jedoch, um Einfluß auf denselben üben zu können, ihm verwandt, selbst Geist; aber ein absolut übermächtiger. Gott ist es, dessen Ideen wir in den Sinnesvorstellungen (der „Natur") anschauen; er ist das einzige wahrhafte Objekt unseres Bewußtseyns; denn die „Natur" ist die alleinige Vermittlerin alles anderweitigen Wissens. S. 79—86.

Durch diese Wendung hat die Lehre ein realistisches Element in sich aufgenommen, wiewohl diese Seite an sich nicht durchführend: sie bleibt Bruchstück einer umfassenderen Theorie, andeutender Keim einer höhern ideal-realistischen Ansicht. S. 86 u. 87.

David Hume's Verhältniß zu Berkeley's Idealismus. Das Gegebene des Bewußtseyns ist eine Mannichfaltigkeit von „Impressionen", aus denen durch Trennung und neue Verbindung freierzeugte Gedanken sich entwickeln lassen. Philosophie kann also nur bestehen in eigenthümlicher Verknüpfung ursprünglich gegebener Vorstellungen zu neuen Ideen, um jenseits des Gegebenen zu erkennen. Hierzu nur das Princip von Ursache und

Wirkung: die (Lockesche) Frage nach der Möglichkeit der Philosophie fällt daher zusammen mit der nach der wissenschaftlichen (objektiven) Gültigkeit jenes Principes. S. 88—91.

Da überall nur ein Nacheinander oder Zugleich der Vorstellungen gewußt wird, nimmer aber ein innerer (objektiver) Zusammenhang zwischen ihnen erkannt werden kann, so ermangelt der Begriff von Ursache und Wirkung aller objektiven Bedeutung, weil er nur aus der Gewöhnung, gewisse Vorstellungen äußerlich verbunden zu sehen, aufgegriffen worden seyn kann. S. 91—94.

Nicht einmal also zu unümstößlicher Erfassungserkenntniß ist er gültig, um so weniger zur philosophischen, die daher überhaupt unmöglich ist. S. 94 und 95.

Widerlegung der gewöhnlichen Begriffe von Kraft, Vermögen durch Aufweisung des in ihnen liegenden Widerspruches, welcher, allgemeiner gefaßt, auf den Begriff der Folge, der Ursache und Wirkung, des Entstehens und Werdens überhaupt ausgedehnt werden kann, wodurch der Skepsis die umgreifendste Zerstörung aller Begriffe des gemeinen Bewußtseyns geöffnet wird. S. 96—101.

So weicht hier vor der Betrachtung jede Realität, Gewißheit zurück: das Bewußtseyn ist allein mit seinen subjektiven Vorstellungen. — Die Betrachtung hat sich auf diesem Standpunkt alles Inhaltes entäußert; ihr Resultat ist ein durchaus negatives. — Aber die Skepsis zeigt sich daran eben als die Vorbereitung des positiv spekulativen Erkennens, weil die Formen des gemeinen Bewußtseyns durch jene vollkommen zerstört sind: nähere Darlegung dieses Verhältnisses. S. 101—108.

Uebersicht der gesammten philosophischen Bestrebungen vor Kant, und Uebergang zu demselben. S. 108—112.

Zweiter

Zweiter Abschnitt.

Kant und Jacobi. — Versuchte Vermittelung beider. S. 113—258.

Immanuel Kant, durch Hume angeregt, faßte tiefsinnig den Mittelpunkt aller Spekulation: wie das Mannichfaltige als solches dennoch Eines zu seyn vermöge — in der Frage auf: wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen? — Eine „Zergliederung" des Erkenntnißvermögens, sondernd seine apriorischen und aposteriorischen Elemente, sollte diese Untersuchung vollenden. S. 113—116.

Seine ersten Begriffsbestimmungen: was ist ihm Bewußtseyn überhaupt? Ganz Locke'sche Voraussetzungen dabei, welche die Theorie allmählig aufhebt. — Was ihm apriori und aposteriori? Nachweis einer unheilbringenden Verwechslung beider Begriffe mit dem des Allgemeinen und Einzelnen im Bewußtseyn, woraus sein ganzer subjektiver Idealismus erwächst. — Rückblick auf Leibnitz, und wie dieser die Frage gestellt hat. — Resultat der transscendentalen Aesthetik, abgesehen von jenem falschen Sprachgebrauche. S. 116—127.

Das Einzelne der Kantischen Raum- und Zeittheorie geprüft: worauf der Kantische Beweis ihrer Subjektivität beruht. S. 127—132.

Daran eine neue Theorie von Zeit und Raum entwickelt, von dem Beweise ausgehend, daß beide als abstrakte einen Widerspruch in sich enthalten, dessen Lösung auf einen umfassenderen metaphysischen Standpunkt hebt, von welchem aus ein letzter Rückblick auf die Kantische Theorie geschieht. S. 132—152.

Eintheilung des Bewußtseyns in Receptivität und Spontaneität, Sinnlichkeit und Verstand: — letzterer mit den apriorischen Formen der Kategorien, die, da sie sich nur auf das in der Sinnlichkeit Erscheinende beziehen,

nicht auf das „Ding an sich" anzuwenden sind. Dagegen ihre Anwendbarkeit auf Sinnengegenstände durch den transcendentalen Schematismus der reinen Vernunft vermittelt. S. 152—156.

Aber die höhere Frage nach der Einheit und innern Uebereinstimmung jener Gegensätze im Bewußtseyn ist nicht abzuweisen. Die aufgestellte „synthetische Einheit der Apperception" genügt nicht, den innern Zwiespalt zu lösen, der in der Theorie zurückbleibt. S. 156—159.

Uebrigens als äußerliches Resultat der Untersuchung der Grundsatz aller Synthesis a priori gefunden, daß, da die Kategorien nur auf Erfahrung sich beziehen, ein synthetisches Urtheil a priori nur nach Analogie einer wirklichen Erfahrung einhergehen könne. Keine übersinnliche Wahrheit ist daher a priori erkennbar: (übereinstimmend mit der Konsequenz der Locke'schen, und dem Resultat der Hume'schen Philosophie) — daraus der Gegensatz zwischen Phaenomena und Noumena, deren letztere, als an sich unerkennbar, nur eine leere Stelle, eine äußerliche Abgränzung für das Erkennen bezeichnen. S. 159—164.

Neue Scheidung zwischen Verstand und Vernunft, als dem Vermögen der Principien, der Ideen, welche ins Unendliche angestrebt werden sollen. — Daraus die Idee einer rationalen Psychologie, die in Paralogismen; Cosmologie, die in Antinomien endigt; Theologie, die im bloßen Hypostasiren eines allerrealsten Wesens besteht. S. 164—168.

Beleuchtung dieses ganzen Standpunktes, und Auflösung der Antinomieen in einer höher vermittelnden, und eben deßhalb speculativen Ansicht. S. 168—173. — Ueber den Gegensatz zwischen Theismus und Fatalismus nach der gewöhnlichen Lehre. S. 173—179.

Abschluß der Kantischen Theorie in ihrem durchaus negativen Resultate, und damit Uebergang zu Jacobi,

als der wesentlichen Ergänzung jener Negativität. S. 180 u. 181.

Friederich Heinrich Jacobi. Schwierigkeit eines umfassenden und gerechten Urtheils über ihn: große Bedeutung desselben für die gegenwärtige philosophische Epoche. S. 181—186.

Verstand und Vernunft. — Alles Bewußtseyn ursprünglich ein Vernehmendes, geöffnetes Organ einer (objektiven) Welt: das thierische nur Sinnliches, das menschliche Sinnliches und Uebersinnliches vernehmend. Letzteres Vernunft. — Verstand dagegen das Reflexionsvermögen, um den gefundenen Inhalt des Bewußtseyns zu combiniren, Eines durch Anderes zu begründen, d. h. zu stützen auf den absolut vorausgegebenen Grund. S. 186—190.

Daraus das Streben nach theoretischer Philosophie hervorgegangen, mit Verkennung des ursprünglichen Verhältnisses der Vernunft zum Bewußtseyn. — Dadurch Jacobi's Verhältniß zu Kant bestimmt, dessen Theorie von ihm als indirecte Bestätigung der seinigen bezeichnet wird. — Dazu die Behauptung, daß unablässige Verstandesforschung auf Fatalismus und Nihilismus (Idealismus) getrieben werde: Nachweisung des Widersprechenden in dieser Behauptung. S. 190—201.

Prüfung der Theorie. Sie begründet durch ihren Inhalt einen Widerspruch, welche sie zu eigentlich spekulativen Erörterungen treiben sollte: die Vernunft verkündet unmittelbar ein Uebersinnliches, Ewiges, Göttliches; die Wahrnehmung ein vergänglich Sinnliches als einzige Existenz. Dieser Widerstreit zwischen Vernunft und Wahrnehmung (beide nach Jacobi unmittelbare, darum gleich reale Anschauungen des Geistes) macht Spekulation nothwendig, deren Aufgabe, abstrakt ausgesprochen, nur in der Lösung desselben besteht, so wie dieß der wesentliche Inhalt der Religion ist. Christliche Lehre über jene Gegensätze, verglichen mit der Jacobischen Ansicht, die

sich als ungenügend erweist, indem sie da stehen bleibt und abschließt, wo die eigentliche Aufgabe erst beginnt. S. 201 —208.

1) Das sinnliche Bewußtseyn nach Jacobi Wahrnehmen der Sinnenwelt im strengsten Wortverstande. Dieser Satz, an sich unbewiesen, löst sich, in seiner philosophischen Bedeutung geprüft, von selbst auf. Auch hier beginnt erst hinter ihm die philosophische Arbeit. S. 208—210.

2) Die Vernunft, nach Jacobi, unmittelbare Anschauung des Ewigen als eines persönlichen Gottes. — Untersuchung, ob diese als absolutes Axiom der Vernunft gelten könne? Nein; weil alles axiomatische Wissen nothwendig ein abstraktes. — Unmittelbare Vernunftanschauung des Ewigen kann es nur auf abstrakte Weise als unbedingtes Seyn bezeichnen, während jede concrete Bestimmung schon vermittelt (durch Denken oder Erfahrung) seyn muß. S. 210—213.

Aber giebt es keine unmittelbare Ahnung des Göttlichen? — So giebt es wahrhaft auch keine Religion, und jenes abläugnend, stürzen wir im Menschen den Ursprung jeder höhern Wahrheit, indem ihm Nichts angebildet werden kann, sondern nur zum Bewußtseyn gebracht und entwickelt, was ursprünglich schon in ihm liegt. Aber hierin liegt eben die Lösung des Räthsels. Jene innerste Ahnung ist noch nicht Anschauung; aber sie kann dazu entwickelt werden. Geistiger Zirkel darin, wie er dennoch bedeutungsvoll sich löst. S. 213—220.

3) Verhältniß von Verstand und Vernunft. Jener das entwickelte Bewußtseyn der beiden unmittelbaren Anschauungsformen, Wahrnehmen und Vernunft: überhaupt also, auch nach Jacobi's Prämissen, der allgemeine Ausleger derselben, die höchste Instanz über die Wahrheit. — Aber diese Auslegung des Inhaltes der Vernunft entwickelt nothwendig aus ihr Probleme, die durch sie selbst in ihrer Unmittelbarkeit nicht gelöst werden können: nur entwickelte Vernunft, d. h. (auch nach Jacobi) der

Verstand, näher die Spekulation, vermag sie zu lösen. Besonders zwei: das Verhältniß des Ewigen zum Endlichen, und was den Menschen besonders trifft, der Freiheit zur Nothwendigkeit. Die Behauptung Jacobi's, daß das spekulative Forschen darüber in einem absolut verneinenden und zerstörenden Resultate, in Atheismus und Fatalismus, enden müsse, behauptet den höchsten Zwiespalt und Widerspruch des Geistes in sich selbst. S. 221—224.

Charakter von Jacobi's Polemik um jener Prämissen willen. S. 224—228.

Ansicht Jacobi's vom Wesen der Spekulation, das er überall nur als demonstratives Erkennen auffaßt, daher ihm auch Spinosa's Lehre das konsequenteste System. S. 228—231.

Im Gegensatze damit das eigentlich spekulative, genetisch entwickelnde Erkennen. Daraus Parallele zwischen der Jacobischen Ansicht vom Bewußtseyn, und der spekulativen. Hierin zeigt sich die Spekulation nur als die letzte Insichbesinnung, Vollendung des ursprünglichen Bewußtseyns in sich selbst. S. 232—236.

Wie Jacobi indeß auch diesen spekulativen Standpunkt hätte angreifen können, wodurch sein polemisches Verhältniß zur Philosophie durchgreifender, wissenschaftlicher, darum allgemein fördernder hätte werden müssen. S. 236—239.

Daraus zusammenfassende Charakteristik desselben: sein hohes Verdienst darin erkannt, die Tiefe und den Reichthum des Gemüthes dargelegt, und der entleerten Zeitphilosophie gegenüber kräftig geltend gemacht zu haben. S. 239—244.

Die Vermittler zwischen Kant und Jacobi. Das Wissen hier gefaßt als Nichtwissen des Wahren, welches nur in der Form des Glaubens und der Ahnung. — Indem aber durch Reflexion die Realität des Bewußtseyns in der Form des Wissens gestürzt wird, ist es die höchste Inkonsequenz, die des Glaubens oder Ahnens als ver-

Dritter Abschnitt.

Bei Malebranche schon die höchste Einheit des Seyns und Bewußtseyns angedeutet durch den Satz: daß wir alle Dinge in Gott sehen: hierin schon nur in partiellem Ausdrucke Spinosa's Grundanschauung niedergelegt: daß alle Dinge in Gott sind. — Charakteristik seines durchaus noch abstrakten Standpunktes, der dadurch seine nächste Ergänzung in Leibnitz findet. Dennoch ist er gerade um seiner Abstraktion willen als der dialektische Ausgangspunkt der neueren Philosophie anzusehen. S. 265—271.

Leibnitzens großes Verdienst, den Begriff des Lebens, der Wechseldurchdringung von Einheit und Mannichfaltigkeit aufgestellt, und als Princip alles Wirklichen bezeichnet zu haben: Monas — Urmonas. Im Gedanken der alldurchdringenden Einheit zugleich das Princip des Urgeistes gesetzt. Das Urseyn (-monas) als allbefassende Einheit — nur das Ursehen; hierin das Wort des höchsten Räthsel ausgesprochen. S. 271—274.

Der andere Ausgangspunkt der Philosophie von der Thatsache des Bewußtseyns, und der Frage nach dem Verhältnisse desselben zum Seyn. — „Was der Ursprung aller Erkenntniß?" — Nach Locke das sinnlich Unmittelbare. Aber dieß zeigt sich näher als selbst weder ein Einfaches noch ein Ursprüngliches, sondern als eine Complexion mannichfacher Empfindungen des Geistes selber (bei Berkeley): deßwegen sind sie auch nur in und für den Geist, ohne alle objektiv erkennbare Bedeutung (bei Hume). Das Eine Glied des Gegensatzes, das Seyn, ist damit ganz ausgeschieden. S. 274—280.

Kant machte das Princip der Besonnenheit in der Philosophie geltend: das philosophische Thun soll durchaus vom Bewußtseyn seiner Nothwendigkeit begleitet werden: daraus Durchdringung von Form und Inhalt in ihr, wodurch die Philosophie sich zum Beweise ihrer eigenen Möglichkeit und Nothwendigkeit vollendet. — Was im Beginne dieser Richtung bei Kant noch mangelhaft blieb: Mangel an organischer Einheit des Bewußtseyns in seiner

Theorie: der Gegensatz von apriorisch subjektiver Form und eines apposteriorischen (dennoch aber nicht objektiven) Stoffs im Bewußtseyn; daraus das Resultat, daß in keiner Form des Bewußtseyns das Ansich, die Wahrheit des objektiven Seyns erkannt werden könne. — Damit endet aber die Konsequenz der Kantischen Theorie in einem Widerspruche: das objektive Seyn, im Bewußtseyn erscheinend, verbirgt sich eben dadurch in seiner Erscheinung; seine Offenbarung ist das Verhüllende desselben. — Damit ist das Objektive selbst ganz inhaltsleer = 0 gesetzt; und der darin gegründete Widerspruch muß dahin sich auflösen, daß das Objektive selbst als nur in und für das Bewußtseyn (als durch das Subjektive gesetzt) erscheint. Das Wissen darin als durchaus immanentes, nur aus sich selbst zu erklärendes Princip gefaßt. S. 280.

Daraus Standpunkt der Wissenschaftslehre. — Was das Wissen an sich? Ursprüngliche Einheit des Gegensatzes von Bilden und Gebildetem. Einheit aber nur möglich durch Umfassung des Gegensatzes in einem höhern Bilde: Form des Wissens, als der Einheit, also Insichreflex, absolute Form des Selbstbildens: das Wissen-Sichverstehen, Ichform; darin aber ein Gebildetes, ein Seyn setzend. S. 280—287.

Das Wissen findet sich gegeben in einem durchaus bestimmten Bildinhalte, somit sein Vermögen zu bilden negirt; es ist darum zunächst Seynsetzend. — Aber diesem gegenüber ist das Bild jenes Vermögens gesetzt: das Wissen theilt sich daher unmittelbar in die Anschauung der Gebundenheit und der Freiheit seines Vermögens zu bilden, welche letztere wiederum auf eine doppelte Weise sich gestaltet: — an der Wechselbestimmung jener Bindung und Befreiung des Vermögens entzündet sich der ganze Entwickelungsproceß des Bewußtseyns. S. 287—292.

Das Wissen der Form nach unendliche Reflexibilität, Aufhebenkönnen der eigenen Begränzung: durch Reflexion aber Zweifel an der Realität des Bewußtseyns, der

im Einzelnen unendlich erneuert werden kann. Durchführung des Principes der Reflexion, und dadurch Lösung ihres Zirkels. S. 292—300.

Das Wissen, im Einzelnen durch Reflexion seine Realität negirend, muß in seiner Totalität sich begreifen als Bild des Seyns an sich, des Absoluten. Diese Vollendung und damit Zerstörung der Reflexion ist Resultat der W. L., die daher als in seiner Form sich vollendendes Wissen zu begreifen ist, eine aus der Form des Wissens selbst nothwendig hervorgehende Theorie. — Es begreift sich in ihr als das, was es ist, als Selbstoffenbarung des Absoluten, und vollendet also sich selbst in ihr. — Gott nach ihr der alleinige Inhalt alles Wissens. S. 300—308.

Daraus weitere Charakteristik ihres Standpunktes, mit Berücksichtigung der besonders von Jacobi ihr gemachten Vorwürfe. S. 308—312. — Sie zeigt sich als die vollständige Selbstbegründung der Philosophie, als der durchgeführte Beweis derselben, somit als ihre nothwendige Vorwissenschaft, von der jede fernere spekulative Entwickelung erst ausgehen kann. S. 312—317.

Uebergang zum Identitätssysteme: dieß ausgehend von der intellektuellen Anschauung; was sie bedeute, aber auch, was sie wissenschaftlich voraussetze. S. 318—322.

Das Absolute als Einheit des Idealen und Realen, Ewigen und Endlichen bestimmt: Entwickelung dieses Standpunktes. — Wie jedoch im Ewigen ein Endliches möglich, d. h. wie der Begriff des Endlichen mit dem des Ewigen zu vermitteln sey? S. 322—331.

Die Dialektik der Ansicht auf die Schlußweise zurückzuführen: das Absolute ist alles Wirkliche; nun ist (faktisch) ein Endliches, Entstehend-Vergehendes; darum ist das Absolute selbst unendliche Selbstverendlichung: d. h. Rückschluß aus der Thatsache des Endlichen auf das Wesen des Absoluten. S. 332—334.

Nachweisung des darin enthaltenen Widerspruches. — Vergleichung mit Spinosa; Fortschritt dieser Ansicht über ihn hinaus, ohne jedoch die Begriffe des Ewigen und Endlichen wissenschaftlich genügend vermitteln zu können. S. 334—336.

Eintheilung des Systemes in Real- und Idealphilosophie. — Prüfung seines Gesammtresultates. S. 336 — 346.

Uebergang zur Wissenschaft der Logik. — Bedeutung derselben für die gegenwärtige Epoche: Charakteristik ihrer Methode. Erst aus wissenschaftlicher Entwickelung des Begriffes ist auch ein scharfbestimmter philosophischer Sprachgebrauch festzusetzen möglich. S. 346 ꝛc.

Wissenschaftlicher Anfang vom schlechthin Unvermittelten, somit Unbestimmtesten, fortschreitend zu immer reicherer Bestimmung desselben. — Das Absolute als das Seyn bestimmt (S. 349 ꝛc.); als das Wesen (S. 354.); als der Grund (S. 354 ꝛc.); als die Substanz. (S. 359.) — Diese Momente zusammenfassend, wird das Absolute als der Begriff bestimmt, als das ein unendlich Besonderes in sich begreifende und in seiner Totalität vereinigende Allgemeine. S. 361 ꝛc.

Scheidung des Begriffes in die subjektive und objektive Seite. — Einheit derselben die Idee. (S. 363.) — Das Absolute als die Idee begriffen, welche der unendliche Proceß ist, sich besondernd zum Einzelnen (den Unterschied von sich) zu machen, darin aber diesen Unterschied, als das mit sich (der Allgemeinheit) Identische zu setzen, somit ihn wieder als solchen aufzuheben. Unendlicher immanenter Proceß des Setzens im Aufheben und des Aufhebens im Setzen. — Hierin das Resultat der bisher gesuchten Vermittelung zwischen dem Ewigen und Endlichen. S. 364.

Die absolute Idee in der Form der Aeußerlichkeit — die Natur. Aber diese ihre Aeußerlichkeit führt sie

selbst in sich zurück zu innerer Wechselдurchdringung, woraus das Wesen des Geistes. Dieser erst die adäquate Existenz der Idee. Daraus die höchste, völlig adäquate Definition des Absoluten: daß es der absolute Geist ist. S. 366.

Als solcher der unendliche Proceß sich in die individuellen Geister überzusetzen, und sie wieder zurückzunehmen. Seine volle Wirklichkeit in der Weltgeschichte, als der realen Totalität des absoluten Geistes; die Philosophie die ideale Totalität desselben, die ganze von sich wissende Wahrheit, die sich denkende absolute Idee. S. 367.

Die Philosophie, als vollendetes Resultat des zurückgelegten Denkprocesses, der vollständige Beweis, daß das Endliche an sich nicht sey, daß es nur sey das unendliche Uebergehen der absoluten Idee. Als einzige Realität des Seyns und Denkens bleibt die absolute Idee in ihrem unendlichen real-idealen Processe. S. 368.

Vierter Abschnitt.

Gesammtresultat, und welches die fernere Entwickelung der Spekulation. S. 369—416.

Zusammenfassende Vergleichung der letzten philosophischen Formen und ihres gemeinsamen Resultats. S. 370.— Dasselbe mit dem religiösen Bewußtseyn verglichen, indem es sich als indirektes Kriterium der Wahrheit einer Philosophie zeigt, ob sie jenes befriedige oder nicht. S. 373.

Der Philosophie nach ihrem zuletzt gewonnenen Resultate ist in der unmittelbaren Gegenwart die volle Wirklichkeit Gottes; (was da wirklich, ist vernünftig, göttlich rc.;) während das Gemüth die wahrhafte Realität in ein Jenseitiges, Dereinstiges setzt, was die christliche Lehre als das Himmelreich bezeichnet. — Daraus Widerstreit zwischen beiden; Deutung desselben durch Verglei-

chung jenes philosophischen Resultates mit der religiösen Weltansicht: Gegensatz zwischen schlechter und guter Endlichkeit. S. 382 ꝛc.

Höchster Wendepunkt der ganzen Untersuchung: Entweder das Ewige und das schlecht Endliche wird als innerlich Eins gesetzt, (der Schein, die Lüge ist in und mit der Realität, der Wahrheit unabtrennlich verbunden,) was im Wesentlichen jene Philosophie behauptet; oder es entwickelt sich die (höhere) wissenschaftliche Anforderung, jenen Gegensatz zu vermitteln, was nur durch ein drittes, zwischen beide tretendes Princip geschehen kann. — In jenem Widerspruche nun die Krisis und Aufhebung jenes ganzen philosophischen Standpunktes. S. 385.

Grundproblem der Philosophie, auf das Einfachste bezeichnet, ist es: den Widerstreit zu lösen zwischen reinem Denken, dem Bewußtseyn des Ewigen, als des alleinigen Seyns, und dem unmittelbaren Wahrnehmen, dem Bewußtseyn des Endlich-Vergänglichen, als des alleinigen Seyns. — Daraus die Aufgabe der Vermittelung dieses Gegensatzes: darin der eigentliche Inhalt der Philosophie, worin alle einzelnen Probleme sich concentriren. S. 386.

Ableitung der möglichen Formen der Philosophie in ihrem Verhältnisse zu einander:

1) Standpunkt der absoluten Entgegensetzung zwischen Ewigem und Endlichem; jenes als das Wesen, dieß als der Schein begriffen. Nicht Lösung, sondern erste Hervorhebung des Gegensatzes: terminus a quo der Spekulation, in den Eleaten dargestellt. S. 387 u. 388.

2) Aber der Schein ist das Scheinen am Wesen, dessen Erscheinung. Hierin der Beginn der Vermittelung. Das Ewige der Grund des Endlichen. Dieser Begriff, minder oder mehr entwickelt, wissenschaftliche Basis der Emanations-, wie der Schöpfungslehre. —

Abstrakter wissenschaftlicher Ausdruck dafür in Spinosa: Das Ewige die unendliche Substanz, gründend in sich unendlich-endliche Modificationen. — Nachweisung des Widerspruches auf diesem Standpunkte. S. 390. 391 ꝛc.

3) Die absolute Substanz als schöpferische Einheit, unendliche Produktivität: Ewiges und Endliches hier völlig verschmolzen im Begriffe unendlichen Werdens. Das Fließen des Herakleitos — das Identitätssystem. Nachweisung des Widerspruches auf diesem Standpunkte. S. 393 ꝛc.

4) Das Absolute als die unendliche Idee begriffen, worin die Wechseldurchdringung der beiden vorhergehenden Standpunkte (2 und 3) enthalten ist. Die absolute Idee als System bestimmter Ideen, ist der unendliche Proceß, sich als das unendlich Einzelne zu setzen, dieß aber als unendlich Unangemessenes wieder zurückzunehmen. Daraus Ableitung des Endlichen. S. 396 ff.

Dialektische Entwickelung des auch hier zurückbleibenden Widerspruches: daraus die Nothwendigkeit, diesen ganzen Standpunkt aufzugeben, in welchem der Versuch abstrakter Begriffsvermittelung immer wieder in einen Widerspruch zurückläuft. S. 400. 401.

5) Das Absolute, als System, Einheit des unendlich Concreten, darin vielmehr als schaffendes Bewußtseyn — Gott — zu begreifen, worin alle bisherigen Abstraktionen enden. — Die Kreatur in ihrem Verhältnisse zu Gott, worin der bisherige Begriff des Endlichen völlig aufgehoben wird. S. 402. 403.

An seine Stelle tritt der des kreatürlichen Geistes, als Gott offenbarendes Gleichniß seiner selbst. S. 404.

Mit diesem Resultate stimmt wesentlich überein die Wissenschaftslehre, als die Vollendung der reflektirenden Richtung der Philosophie. Beide Richtungen der Spe-

kulation durchdringen und vereinigen sich in diesem Punkte, worin also das Gesammtresultat des bisherigen Philosophirens ausgesprochen. S. 405.

Von diesem Standpunkte nachgewiesen, theils was bisher geleistet worden, theils welche neue Aufgaben der Spekulation daraus erwachsen. — Der früher nachgewiesene Widerspruch zwischen dem Endlichen und Ewigen concentrirt sich hier in die Frage: wie die kreatürliche Freiheit Eins seyn könne mit Gott, worein der Mittelpunkt aller philosophischen Untersuchung zu setzen, woraus aber zugleich sich ergiebt, daß der bloß abstrakte Begriff der Lösung dieser Aufgabe nicht gewachsen sey, daß diese überhaupt eine unendliche. S. 413.

Hoffnung für die künftige Entwickelung der Spekulation: Schluß. S. 415 u. 416.

Beiträge

zur

Charakteristik der neuern Philosophie,

zu

Vermittlung ihrer Gegensätze.

Siehe die Natur um Dich her in ihrer ewig beweglichen Ruhe, in schrankenlos unendlicher Einheit; wie all ihre Kräfte sich gewaltig ergießen und durch einander dringen, wie jedes Geschöpf kühn sich behauptet in eigener Natur und Kraft, und wie doch Nichts der tiefsten Eintracht entweicht, wie Alles klargeordnet und gemessen daliegt vor dem ewigen Auge. Eben also würdest Du auch in der Geisterwelt den Frieden erblicken, wenn es Dir selbst nur gelingen könnte, hervorzutreten aus den eigenen Schranken, die Dich beengend umgeben. Jedem Geiste ist ein Funken verliehen aus dem ewigen Urquell des Lichts; aber schon dieser Eine entzündet ihn mit Lust und Begeisterung. Umfasse nun die einzelnen Strahlen, und zu noch höherer Begeisterung wird sich in ihnen, wie im Abbilde, das ewige Licht selbst Dir spiegeln, und in der Geisterwelt, wie in der Natur, wirst Du unendliche Harmonie ahnend erkennen, die Mutter aller Seligkeit und Schönheit!

Einleitung.

Gleichwie bei den Gegensätzen, die im Leben und Glauben die Geister trennen, ja ganze Völker und Jahrhunderte in feindliche Spannung bringen, oft nur ein fehlendes Wort, ein verborgener Begriff es ist, der, wenn er plötzlich in Allen zur Klarheit käme, jeden Streit sofort vermitteln würde: eben also möchte es wohl auch mit der vielbeklagten Uneinigkeit der Philosophen sich verhalten, deren Verhandlungen, äußerlich und obenhin betrachtet, freilich nur endlosen Widerstreit uns darzubieten scheinen; auch hier möchte nämlich eine tiefere Einsicht jene Gegensätze zwar nicht aufheben, wohl aber eine gemeinsame Entwicklung, eine innere Beziehung in ihnen entdecken lassen. — Dort ist es jedoch der Geist lebendig historischer Forschung, enthoben von der leidenschaftlichen Spannung, die in der Wirklichkeit trennte und ängstete, die innern Ursachen jener Entgegensetzung zu enthüllen, und darin ihre Versöhnung zu finden: ebenso hätte auch eine Geschichte der Philosophie nicht bloß in todter Vereinzelung die mannigfachen Lehren neben einander aufzugreifen, sondern vor Allem ihren organischen Zusammenhang, ihre innere Verbindung nachzuweisen; und so wie der rechten Historie das Leben der Menschheit in seiner reichgegliederten Entwicklung dennoch als Eines sich darstellen soll, so würde auch in diesen Forschungen nur die Eine philosophische Wissenschaft

nach ihrer zeitlichen Gestalt, darin aber immer reicher und vielseitiger sich entwickelnd, erscheinen.

Wie nahe aber auch diese Ansichten liegen, so muß doch der Unbefangene gestehen, daß im Großen und Allgemeinen wenigstens für diese tiefere Erfassung der Geschichte der Philosophie noch wenig geschehen sey; indem, was man jetzt so nennt, entweder nur eine Sammlung vereinzelter Lehren, nach der Zeitfolge oder andern äußerlichen Bestimmungen geordnet, darbietet, — als Vorarbeit und mit kritischer Sichtung vollzogen vorläufig allerdings von großem Werthe: oder — was schlimmer und beengender ist — indem in den Darstellungen derselben, welche sich als geistreicher und philosophischer zu empfehlen gedachten, meistens nur irgend ein gerade herrschendes System zur Norm der Beurtheilung genommen, also eine philosophische Besonderheit allen andern zum Maasstabe aufgedrungen wurde, statt alles Besondere in die Eine allgemeine Idee der Philosophie aufzunehmen, und als wesentliches Glied in jenem Ganzen es geltend zu machen.

Vor Allem nämlich gebührt es sich auch in der Philosophie, eine jede Erscheinung aus sich selbst zu verstehen im höchsten Sinne; d. h. nachzuweisen, wie die eigenthümliche, tief in der geistigen Individualität ihres Urhebers gegründete Ansicht nach dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeit und ihren Anforderungen gerade eine solche werden mußte; wie überhaupt sein Denken, seine ganze Gesinnung aus jenen beiden Elementen, dem innern und dem äußern, mit Nothwendigkeit erwuchs. — Ist es doch längst als thöricht verworfen worden, bei Beurtheilung eines

Volkes, einer Zeit, irgend einen fremden Maasstab anzulegen: sollen wir doch auch jedem Kunstwerke mit Andacht uns hingeben, aus ihm selbst seinen Sinn enträthselnd und seinen Geist in uns aufnehmend; warum geschieht nicht das Gleiche mit dem Gedichte der Wahrheit, das aus dem innern Drange ihrer besten Kräfte die Begabtesten entwarfen? denn, wenn Ihr bei jedem wahrhaften Kunstwerke eine geheime geistige Nothwendigkeit erkennen müßt, welche die einzelnen Theile sicher zum Ganzen zusammenleitet, und erst das Siegel der eigentlichen Wahrheit ihm aufdrückt; wie sollte dieselbe ausbleiben bei der tiefsten und reinsten Selbstthat des Geistes, das allgemein Wahre betrachtend in sich selbst aufzusuchen. Und jede eigentlich philosophische Erscheinung bewährt dieß: — sie am Wenigsten kann als Werk des Zufalls oder bloß persönlicher Willkühr begriffen werden; vielmehr aus geistiger Nothwendigkeit wurde ihr Urheber getrieben, sie also auszusprechen, und nur sein Innerstes hat er an ihr dargestellt; und so enthält sie gewiß irgend eine wesentliche Seite, ein nothwendiges Element der Wahrheit. Ja selbst in der Zeit ist ihr die bestimmte Stelle angewiesen: nur hier, nur in diesem Zusammenhange konnte sie sich entwickeln in der allgemeinen Fortbildung der Erkenntniß.

Und diese Ansicht, wie wenig durchgeführt sie hier auch noch sey, scheint sich doch schon in Rücksicht auf das zu empfehlen, was die ganz formale Gründlichkeit einer Beurtheilung verlangt. Bei jedem entschieden hervortretenden Gegensatze, worin es auch sey, pflegt klare und besonnene Ausscheidung fast immer schon versöhnend zu wirken: man erkennt sofort, wie der Gegner, mit seiner Ueberzeugung auf einem

eigenthümlichen Schwerpunkte ruhend, in seiner Art nicht anders denken oder handeln kann; wie also allerdings die Wahrheit von ihm ergriffen worden sey, aber nur in einer besondern Gestalt, von einer bestimmten Seite. Kurz auch die äußerlichste Betrachtung muß endlich zur Anerkenntniß leiten, daß alle Gegensätze, die in der Wissenschaft wie im Leben die Geister scheiden, selbst nur Glieder einer verborgenen Einheit sind, die eben in ihnen den Reichthum ihrer Beziehungen offenbart; daß also Gegensatz und Widerspruch niemals das Letzte sey, sondern nur die äußerliche Erscheinung, die zu überwindende Form innerlich einträchtiger Wahrheit ausmache.

Indem wir nun in diesem Sinne eine Charakteristik der neuern Philosophie zur Vermittlung ihrer Gegensätze hier ankündigen; so können wir freilich die mannigfachen Schwierigkeiten uns nicht verbergen, die gerade zur gegenwärtigen Zeit ein solches Unternehmen nothwendig treffen müssen. Aber eben ihr scharfes Erfassen, ihr deutliches Bewußtseyn wird uns vielleicht über die Sphäre derselben auf einen Standpunkt erheben, von welchem aus sie von selbst sich erledigen. — Giebt es nämlich, könnte man sagen, überhaupt schon kein mißlicheres und undankbareres Geschäft, als Gegnern vermittelnd sich aufzudrängen, die selbst noch in eifrigem Kampfe begriffen sind, weil schon das Anerbieten einer solchen Ausgleichung jeder Partei ihr eigenthümliches Recht zu schmälern droht; so scheint bei philosophischen Ansichten insbesondere ein solcher Versuch zugleich vom Verdachte der höchsten Anmaßung nicht frei bleiben zu können. Jede Ausgleichung setzt gegenseitige Abgränzung, sonach völlige Klarheit über das Auszugleichende voraus; man scheint

sich dabei, selbst parteilos, über alle Parteien stellen zu wollen. Tritt hierbei aber nicht die Voraussetzung hervor, daß man, um Jedem sein Recht zu thun, selbst in sich vollendet zu seyn vermeine, daß man also über die tiefsten Fragen bereits mit sich abgeschlossen habe, in deren zweifelhafter Lösung jene noch begriffen sind? Und wer möchte wohl, auch nur als unausgesprochene Voraussetzung, den Schein solcher Anmaßung auf sich laden? — Ja selbst davon abgesehen, wie schwer ist es, auch nur strenge Unparteilichkeit über seine Zeit von sich behaupten zu wollen, indem man selbst ja in ihr wurzelnd niemals ganz sich von ihr abzulösen und sich über sie zu stellen vermag, was im höchsten Sinne vielmehr ein geistiger Widerspruch wäre! Denn in welchem Verhältnisse zu ihr wir auch stehen mögen; immer bleibt sie doch die Grundlage und die Voraussetzung unserer Ansichten, wie unseres ganzen geistigen Lebens: und so haben gerade diejenigen, welche sich ganz von ihrer Zeit loszumachen und ihr völlig entgegenzusetzen suchten, sich dadurch vielmehr als die vollständigsten, aber negativen Produkte derselben erwiesen. — Endlich aber scheint auch noch im Unternehmen selbst, über die Philosophie seiner Zeit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, eine ans Unmögliche gränzende Schwierigkeit zu liegen. Die Ansicht jedes lebenden Denkers ist nothwendig noch in Entwicklung begriffen, und so täuscht sie gerade die unbefangenste und anerkennendste Prüfung, weil sie, nach Außen wandelbar, nach Innen unvollendet, in keiner Art ein abgeschlossenes Bild darzubieten vermag, und sie so den Prüfenden nur über ihre mannigfachen Metamorphosen ohne Abschluß mit sich fortreißt. Daher denn auch die gewöhnliche Erfahrung, daß bei dem Urheber

selbst auch die scharfsinnigste Kritik seiner Ansicht selten Eingang findet, indem er ihre schwachen Seiten immer noch durch fernere Ausbildung befestigen zu können hofft, während der innere tragende Kern seiner Lehre ihm unerschütterlich scheint durch eine solche bloß äußerliche Kritik. Und in der That ist eine jede tiefe und consequente Weltansicht durchaus unwiderlegbar von Außen her, indem sie selbst aus der Zerstörung ihrer einzelnen mangelhaften Formen immer wieder neu zu erstehen vermag. Und so erscheint eine solche negative Prüfung oder äußerliche Widerlegung überhaupt als das unfruchtbarste Beginnen, weil es nicht einmal die Wissenschaft wahrhaft zu fördern vermag, persönlich aber von keinem, oder nur von sehr vorübergehendem Einflusse ist. Jeder festgeschlossene wissenschaftliche Standpunkt ist vielmehr dem andern schlechthin undurchdringlich, gleichwie im Physischen eine Materie der andern; weil, was jeder voraussetzt, und worauf er sich gründet, der andere von sich ausschließt, um ein entgegengesetzter zu seyn; und in dieser Wechselnegation abgeschlossen, sind sie vielmehr dadurch ihre gegenseitige Widerlegung, daß jeder in sich den Gegensatz des andern hervorhebt und geltend macht.

Soll daher überhaupt von wissenschaftlicher Beurtheilung irgend einer Art die Rede seyn: so gilt es zunächst nicht, mit irgend welchen fremden Voraussetzungen zu dem zu Prüfenden heranzutreten, sondern völlig in dasselbe einzugehen, und seinen ganzen wissenschaftlichen Hergang von Neuem in sich durchzuentwickeln. Hier ist nur das doppelte Ergebniß möglich: Indem wir auf diese Weise aus uns selbst und unserm Gegensatze vorläufig heraustreten, finden wir

uns entweder völlig versöhnt mit der also geprüften, entgegenstehenden Ansicht: der Widerspruch ist also durch sie selbst gelöst, und zwar in der Weise, daß sie unsern eigenen Standpunkt in sich mitumfaßt, daß sie überhaupt sich als die höhere, reifere, entwickeltere bewährt. Oder wenn bei diesem völligen Eingehen in die entgegengesetzte Ansicht der Widerspruch sich noch als ungelöst und unüberwindlich zeigt: so wird eben an dem deutlichen Bewußtseyn dieses Gegensatzes hervortreten müssen, was jedem der beiden Extreme an sich selbst fehlt: die Erkenntniß dieser Einheit wäre aber nun eben das dadurch gewonnene vermittelnde Resultat; und so behält auch in diesem Falle Einheit und Versöhnung das letzte Wort.

Bedenken wir nun aber, daß besonders in der Philosophie bei dem gründlichsten Forschen der tiefsten Geister nicht bloß nach äußerlichem Zufall eine philosophische Erscheinung auf die andere folge, daß vielmehr innere Wechselbeziehung, allmählige Entwicklung in ihr Statt finden müsse, daß also auch in den einzelnen Erscheinungen der Philosophie dennoch nur ein gemeinsames Resultat gewonnen werden solle; so läßt sich erwarten, daß auch die äußerlich noch ungelösten Gegensätze in ihr auf innere Einheit hinweisen, und durch tiefer eindringende Forschung versöhnt werden können. Aber eben in der gründlich fortschreitenden historischen Untersuchung wird dieser innere wissenschaftliche Zusammenhang, diese gemeinsame Einheit am deutlichsten zum Bewußtseyn kommen müssen. Wenn wir nämlich jeden besonderen Standpunkt völlig zu durchdringen, ganz mit ihm Eins zu werden suchen; so wird sich darin eben die Nothwendigkeit finden, über ihn in seiner Begränzung hinauszugehen zu dem

höheren, an jenen sich anschließenden: die vollendetere Form wird sich überall ganz von selbst aus der niederen entwickeln, und befreit von den äußerlichen Zufälligkeiten, welche ihre erste historische Erscheinung umgaben, werden sie hier in ihrer wahren Gestalt und in ihrem ewigen Verhältnisse zu einander erscheinen. Ihr gemeinsames Resultat tritt vollendet und in reinem Umrisse aus ihrer Zeit hervor, mit seinem eigenthümlichen Gewichte, aber auch vielleicht noch in der nothwendigen Begränzung, die abermals weiter treibt zu einer noch höheren Vollendung: und so ist die Mündung im Strome der Erkenntniß wiederum zur neuen Quelle geworden.

Darin liegt aber zugleich die hohe wissenschaftliche Bedeutung, die also behandelt die Geschichte der Philosophie erhalten muß. Wie die Eine Idee der Philosophie in ihrer zeitlichen Entwicklung die Gestalt einzelner, neben einander tretender Lehren annimmt, durch welche hindurch dennoch nur die Eine, ewige Philosophie sich verwirklicht; so ist die also genannte Geschichte derselben in ihrer eigentlichen Bedeutung nur das Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst in dieser Form der Zeitlichkeit, die darin eben an sich selbst die äußerlich zufällige Gestalt abstreifen, die einzelnen zeitlich entlegenen Formen zusammenfassen soll, um an ihnen das gemeinsame Resultat auszusprechen. Und so könnten wir sagen, daß auch jede einzelne philosophische Erscheinung, erst in diese allgemeine Geschichte aufgenommen, ihre wahre Bedeutung erhalten könne, weil sie nur hier nach ihrem Ursprunge, wie nach ihrer Entwicklung richtig aufgefaßt und in ihrem Verhältnisse zur allgemeinen Wissenschaft gehörig begriffen wird. In diesem Sinne

ist aber Geschichte der Philosophie ein wesentlicher Theil der allgemeinen philosophischen Wissenschaft: sie ist die umfassende Rechenschaft über sich selbst in ihrer gesammten zeitlichen Entwicklung, damit aber zugleich das Vernichten der Zeit als eines unwesentlichen Elementes ihrer Erscheinung, und der Beweis ihrer Einheit und Ganzheit in all' den äußerlich entlegenen Philosophien. Wie sie aber diesen Beweis im Ganzen und durch alle Zeiten hindurchzuführen hat: so kann sie diese Selbstrechtfertigung auch für eine einzelne Epoche übernehmen, was um so nöthiger wird, wenn in derselben bei dem raschen Wechsel mannigfacher Erscheinungen das Bewußtseyn der Einheit in den Hintergrund getreten ist.

Und aus diesem Gesichtspunkte wünschten wir den gegenwärtigen Versuch beurtheilt! Wir wollen den wissenschaftlichen Proceß der letzten Epoche in uns aufnehmen, und ihn von Neuem in uns hindurch entwickeln, um an ihm selbst sein gemeinsames Resultat, seine höhere Einheit zu finden; in keiner Art aber uns über ihn erheben mit einer äußerlich negirenden Kritik, oder ein anderes vorausgewonnenes Resultat ihm entgegensetzen; überhaupt nicht uns über oder gegen ihn stellen, sondern mit ihm und durch ihn selbst die versöhnende Einheit gewinnen. — Und hierdurch möchten von selbst die meisten Einwendungen erledigt seyn, die Anfangs unserm Unternehmen sich entgegenzustellen schienen. Wie dadurch der Verdacht jeder Anmaßung verschwinden muß, so scheint auch in der Darstellung die höchste Parteilosigkeit dabei möglich zu werden, indem in dieser rein wissenschaftlichen Entwicklung nicht eine Ansicht gegen die andere einseitig hervorgezogen oder vertheidigt werden soll, sondern jede

in ihrem Verhältnisse zu jeder durch sich selbst sich geltend macht: und die einzige Schwierigkeit würde vielmehr lediglich in der Anforderung bestehen, auch die Philosophie der nächsten Gegenwart als eine historisch vollendete aufzufassen, also nämlich, daß sie befreit von den zufälligen Beiwerken ihrer zeitlichen Erscheinung in ihrem wesentlichen Resultate klar hervorträte, wodurch zunächst scharf abgeschieden werden könnte, was wirklich durch sie schon gewonnen, und was fortan noch zu leisten seyn möchte, wo also die Gränze der Gegenwart wäre, und was die Anforderungen an die Zukunft. — Welche Schwierigkeiten aber auch noch unter diesen Bedingungen, oder vielmehr um derselben willen, ein solcher Versuch darbiete; dennoch enthält er an sich nichts Widersinniges, noch widerstreitet auch nur der Gedanke eines solchen dem Gefühle der Bescheidenheit, zu der jeder Wissenschaftliche, je tiefer er dringt, desto tiefer sich aufgefordert fühlen wird: vielmehr erscheint er als eine nothwendige Aufgabe der Zeit an sich selber, die sich besonders unter gewissen Verhältnissen fast als unabweisbar ihr aufdrängen muß. Wenn nämlich die Geister in den geschiedensten Strebungen, in äußerlichen Gegensätzen sich immer mehr verlieren, wenn überall nur einzelne Richtungen eingeschlagen werden, deren keine jedoch zu voller Entschiedenheit und zu klarer Vollendung gelangt: dann drängt das Interesse der Wissenschaft von selbst darauf hin, diese vereinzelten Strahlen der Erkenntniß wieder in Eins zu fassen, und aus dem äußeren Scheine einer verworrenen Mannigfaltigkeit und eines zerstörenden Streites das Bewußtseyn der Einheit und des gemeinsamen Fortschrittes wiederherzustellen. Und so

kann ein solcher Versuch, besonders für die gegenwärtige philosophische Epoche, nicht bloß für ein zufälliges Unternehmen gelten, das begonnen oder auch unterlassen zu werden vermöchte, ohne in einer wesentlichen Beziehung zur Wissenschaft zu stehen; vielmehr scheint es ein durchaus nothwendiger zu seyn, das auch im Einzelnen mißglückend immer wieder aufgenommen und irgend einmal vollendet werden muß. Es ist eben nur das höhere wissenschaftliche Bewußtseyn der gegenwärtigen Philosophie über sich selbst und dadurch die Vereinigung und Ausgleichung ihrer Gegensätze.

Was nun jedoch den vorliegenden Versuch einer solchen Vermittlung betrifft: so kann auch er nur eigentlich durch sich selbst sich rechtfertigen, oder sich unmittelbar selber sein Urtheil sprechen. Auch das Schwierigste muß einmal gewagt seyn, und das Schwächste dennoch auch sich selbst vertreten; eine vorläufige Rechtfertigung aber wäre eben so unstatthaft als vergeblich! — Nur liegt in dem Bestreben, die philosophischen Systeme seiner Zeit zu verstehen, und in der ausgesprochenen Ueberzeugung, im Wesentlichen sie verstanden zu haben, an sich keine Anmaßung, kein Selbstüberheben, da dieß ja die stillschweigende Voraussetzung ist, von der auch sonst jeder Beurtheiler auszugehen pflegt, ja ohne die überhaupt eine wissenschaftliche Anknüpfung, ein weiterführender Fortschritt nicht möglich wäre. — Zudem läßt es sich, wie bei allen wissenschaftlichen Fragen, so auch hier zu vollkommenem Bewußtseyn bringen, ob man verstanden und in wie weit, und ob das also Gefundene das Gepräge durchaus befriedigender Wahrheit an sich trage.

Hätte freilich der Geist des Menschen zur Wahrheit überhaupt nur ein äußerliches Verhältniß, daß er in ihr Ziel treffen oder sie verfehlen, auf sie stoßen oder an ihr vorbeigehen könnte, — wäre alles Erkennen nur, dem zufälligen Errathen eines Räthsels gleich, ein Erdenken mehr oder minder passender Hypothesen: — dann wäre überhaupt alles Streben nach Wahrheit nur ein zufälliges Tappen um sie herum; ja wirklich ergriffen könnte sie nie *als solche* erkannt werden, und ewig abgeschieden vom Irrthume. Denn woher doch in diesem Verhältniß dem Geiste das innere Kennzeichen, die Gewißheit, nur hieran die Wahrheit zu besitzen, *wenn sie selbst nichts ihm Inneres, ihm Verwandtes wäre?* — Und so ist umgekehrt vielmehr zu behaupten, der Geist sey ursprünglich schon in der Wahrheit, und nur dadurch Er selber *Geist* — aus *innerm Schauen* Erkennendes, — 'daß er ihr *Eigenthum* sey, daß sie selbst sich ihm offenbar mache: daher auch ihr Kennzeichen nur ein dem Geiste *eingeborenes* seyn kann, ein ursprüngliches Richtmaaß desselben, mit innerer Nothwendigkeit sein Auge bestimmend und fixirend. Mit Einem Worte: die Wahrheit selbst macht den Geist des Menschen, der nur also ein erkennender wird; nicht etwa umgekehrt macht, erfindet der Erkennende die Wahrheit; und jenes unwiderstehliche Bewußtseyn der sich selbst ankündigenden Wahrheit nennen wir *Evidenz* im weitesten Sinne: und so wie dieß sich nicht erdichten läßt oder erzwingen, eben so wenig kann es verkannt oder verläugnet werden; es läßt sich in keinem Sinne zur Lüge machen, sondern es beherrscht den Geist und bemächtigt sich seiner, völlig ihn umgestaltend nach seinem Bilde.

Doch woher denn, da auch das Verschiedenste mit gleich aufrichtiger Ueberzeugung behauptet wird, dieser seltsame Kampf von Evidenz gegen Evidenz, von Wahrheit also gegen Wahrheit, wenn diese, welche doch nur Eine seyn kann, selbst das Gestaltende aller menschlichen Erkenntniß wäre? Woher überhaupt dann Irrthum und Lüge, die, wie sie der Widerspruch sind, nun auch das schlechthin Unmögliche seyn sollten?

Indem wir dieser hier nicht abzuweisenden Frage näher treten, werde bedacht, daß sie überhaupt mit den tiefsten spekulativen Problemen zusammenhange, daß ihre Lösung daher eigentlich nur vom höchsten Standpunkte der philosophischen Betrachtung versucht werden könne, indem sie, wie wir schon andeuteten, an die Frage gränzt, wie überhaupt der Widerspruch zum Daseyn gekommen. Wenn daher hier am Anfange unserer Betrachtungen nur Andeutungen darüber genügen müssen: so können diese eben deßhalb auch nicht in streng wissenschaftlicher Form hier dargestellt werden.

Wahrheit — wir entwickeln und erläutern diesen Begriff nur aus der Unmittelbarkeit seines Wortverstandes, in welchem er sich uns darbietet — Wahrheit ist überhaupt das Wesentliche im Seyn und der Erkenntniß der Dinge; das, was sie abgesehen von dem Zufälligen ihrer unmittelbaren Existenz und ihrer Verhältnisse, allgemein und nothwendig sind, — das eigentlich Seyende in all' ihrem einzelnen Daseyn. Indem wir sie sonach überhaupt als das Allgemeine, Gesetzliche in den Dingen bezeichnen, ist damit nicht gemeint ein todtes Gesetz, eine starre, im

Denken erst zu abstrahirende Allgemeinheit, vielmehr das lebendig Gestaltende in den Dingen selber; die innere Schöpferkraft, durch die sie werden, was sie sind; — demnach die ihnen gemeinsame Einheit, welche dennoch zugleich sich als unendliche Mannigfaltigkeit gestaltet, darin aber sich selbst als die ewig siegreiche Einheit hindurchführt und behauptet.

Die Wahrheit also, das Schöpferische, das ordnend Gestaltende der Dinge, ist selbst also, was unsere Erkenntniß als das Höchste bezeichnet, — das Absolute, Gott, die ewige **Weisheit**, die jedem Dinge nach seiner Art seine innere Wahrheit eingebildet hat, aus der es sich entwickle, wie aus seinem Lebenselemente; in der es die Begränzung, das Individuelle, seines Daseyns finde. Die ewige Wahrheit ist nur im unendlichen Geiste: ja beide Begriffe, tief und lebendig erfaßt, sind nur verschiedene Bezeichnungen desselbigen Einen, den kein Ausdruck ganz erfaßt.

Und wir selbst demnach, als endliche Geister, sind dieß nur getragen vom unendlichen Geiste, und beliehen mit seiner Wahrheit, wie mit den Strahlen seines Lichts. Aber nur wissend ist der Geist; Wissen oder Erkennen von irgend Etwas heißt aber: es in seiner Wahrheit schauen. So muß dem Geiste, um ihn zu solchem, zum Wissenden zu machen, die Wahrheit unmittelbar zugänglich seyn, sie muß sich in ihm selber finden lassen. Sie ist unserm Wissen und Erkennen in aller Art eben nur das gemeinsame Element, das alles Wissen und Erkennen bewahrheitend es dadurch erst zu solchem macht, indem ohne Wahrheit auch in keiner Art Erkenntniß. Und so ist unser Wissen und Erkennen in der Wurzel nur die

Selbst=

Selbstoffenbarung der Wahrheit in uns. Diese ist aber selbst nur in jenem Höchsten zu finden, welchen wir in seiner umfassendsten Bedeutung den Wahrhaftigen nennen dürfen.

Aber wie wir — als erkennende Geister — somit unmittelbar schon in der Wahrheit sind; so bleibe uns eingedenk, daß wir endliche seyen, daß also auch die Wahrheit in uns nur besondere Gestalt annehmen könne. Und hierin eben liegt das Geheimniß alles individuellen Bestrebens, seine Kraft, wie seine Ohnmacht; das Recht seiner Selbstigkeit, und dennoch die Nothwendigkeit, aus dieser Begränzung hervorzutreten. Die Wahrheit, also sich individualisirend, kann dadurch freilich nicht in das Gegentheil von sich übergehen, zu Irrthum und Lüge werden, die vielmehr in ihrer Reinheit absolut unmöglich scheinen, indem selbst der Irrthum nur mit den Kräften der Wahrheit sich behaupten, nur die äußerste Entartung eines ursprünglich Wahren seyn kann, wie auch die Krankheit aus dem Mittelpunkte des gesunden Lebens sich entzündet: — wohl aber ist sie nirgends die ganze, den unendlichen Reichthum ihrer Beziehungen umfassende, die Allwahrheit. Und würde es den endlichen Geist gelüsten, diese anzustreben, so wollte er, nach jenem alten Worte des furchtbarsten Frevels, seyn wie Gott, ja Gott selber werden! — Sich offenbarend aber im Einzelnen, unterwirft sie sich damit zeitlicher Entwickelung: sie legt in's Unendliche hin auseinander, was in ihr ewig Eins ist. So wird ihre Einheit nicht getrübt, zerschlagen; aber wie sie wirklich erscheint da und dort, ist es immer eine vereinzelte Gestalt, die andere und wieder andere sich gegenüber hat. Innerlich und in ihrer Wurzel ist

sie allen Geistern die Eine; aber wie sie Ausdruck und Wort durch sie hindurch gewinnen soll, wird sie in den Einzelnen eine unendlich andere. So leben die endlichen Geister in der Einen Wahrheit, wie die irdische Welt in Einem Lichte; und wie dieß im Leiblichen Alles erleuchtet und sichtbar macht, so erkennen auch jene nur in ihr und durch sie, inwieweit sie selbst ihnen ihr Licht verleiht. Aber alle schauen sie nur durch den Blick ihrer Individualität hindurch, demnach als eine besondere, wie ihr ewiger Strahl durch den Fokus des Endlichen gebrochen wird.

Dieß leitet uns zur tiefern Anerkenntniß der Individualität im endlichen Geiste, die hiernach als das eigentlich Gottverliehene in ihm erscheint, als das, wodurch er im Tiefsten zusammenhängt mit dem ewigen Geiste, wodurch er seine Offenbarung wird. — Wie nämlich auch in den niedern Kreaturen diese innere Anlage das eigentlich Gestaltende ist in ihnen, der Trieb, woraus sie eigenthümlich sich entwickeln; so stellt sich dieselbe im begabteren Menschen als geistiger Trieb, als Talent im weitesten Sinne dar, als die unauflösliche Nothwendigkeit, dieß künstlerisch zu gestalten und auszubilden, oder also die Dinge anzuschauen: und die originalsten Geister sind eben deßhalb die unwillkührlichsten, weil sie am Kräftigsten und Entschiedensten ihre Individualität kund geben müssen. Und so könnte in dieser Hinsicht der Mensch eigentlich nach nichts Höherem streben, wie nichts Größeres erreichen, als seine Anlage rein und ganz aus sich zu entwickeln, wenn es möglich wäre: denn in ihr besitzt er sein heilig Ursprünglichstes; durch sie allein ist er an seinem Theile die Offenbarung des unendlichen Geistes.

Wenn es möglich wäre — setzen wir jedoch ausdrücklich hinzu: denn auch hier bleibt das Ewige unerreichbar in der Zeit, und nie ganz von ihr zu bewältigen, weil es ihre innere Grundlage, das schöpferisch in ihr Gestaltende ist, das also wie ein nie ganz aufgehender Rest in ihr zurückbleibt. Und eben dadurch werden wir dahin zurückgeleitet, was wir selbst nicht zu erreichen vermögen in unmittelbar irdischer Gegenwart, in der Ergänzung durch Andere zu suchen. — Was durchbricht nämlich jene subjektive Schranke, welche, wie sie als die Hülle der Individualität das Heiligste und Unantastbarste ist, so doch zu enger selbstischer Beschränkung gesteigert, der Quell alles Irrthums wird; was stellt überhaupt das Bewußtseyn der Einheit wieder her? — Nur das wahrhaft göttliche Geschenk geistiger Gemeinschaft; diese ist es allein, durch welche auch in Wissenschaft und Erkenntniß ein wahrhafter Fortschritt gewonnen zu werden vermag: was die Einzelnen erkannten, faßt ihr Nachfolger zusammen, und spricht das bindende Wort der Einheit darüber aus. Und wenn so die einzelnen Sylben und Worte sich immer reicher zu ganzen Aussprüchen der Wahrheit sammeln; so ist darin auch das Einzelnste des Strebens und Gelingens werthvoll und geheiligt durch die höhere Einheit, die Alles durchdringt. Darum sollte man aber vor Allem Versöhnung und Frieden in die Geisterwelt hineinrufen; denn ihrer aller ist ein gemeinsames Werk, und nur in Eintracht und Gegenseitigkeit mag es gedeihen. Das ist ja eben der Stolz wie die Demuth des Menschengeistes, daß, wie er auch der selbsterrungenen Erkenntniß kräftig gewiß sey, er doch nur in der Gemeinschaft mit den Geistern verwandten Stre-

bens vor sich selbst völlige Sicherheit und Genüge, ja die eigentliche Bürgschaft für die Nothwendigkeit seines eigenen Beginnens finden kann: erst wenn er das gemeinsame Ziel klar erkennt und das Streben der Genossen prüft und würdigt, wird er auch die eigene geistige Bedeutung, das gerade ihm zugetheilte Werk völlig begreifen, und sicherer es vollenden. Aber nur in der Tiefe der Forschung wird er diese Eintracht finden, Eintracht bei äußerlich größter Verschieschiedenheit; während an der Oberfläche freilich nur die auseinander laufenden Strahlen des gemeinsamen Mittelpunktes gestreift werden können.

* * *

Es schien nöthig von so allgemeinen und so leicht zu fassenden Betrachtungen hier zu beginnen, um nur zuerst über den Standpunkt unseres Unternehmens überhaupt uns zu verständigen, näher dann aber auch seine wissenschaftliche Nothwendigkeit darzulegen. Denn Manchem wird vielleicht für solchen Sühnungsversuch gerade der jetzige Zeitpunkt als der ungeeigneteste erscheinen, ebenso vielleicht auch die Klasse vom Wissenschaftlichen, für die er bestimmt ist. Auch der Parteilose könnte nämlich fragen bei dem Anblicke der fast unendlichen Verwirrungen, die eben jetzo im Gebiete der Philosophie sich häufen, wie hier, auch alle früher entwickelten Bedingungen vorausgesetzt, irgend eine Vermittlung gelingen, ein gemeinsames Resultat gewonnen werden könne. Jene setzt zunächst gründliche Kenntniß des zu Vermittelnden voraus: aber es bedürfte beinahe schon eines halben Menschenlebens, um nur mehr als oberflächlich kennen zu lernen, was die Philosophie in unsern Tagen hervorgebracht. Und

wenn man die Akten endlich geschlossen zu haben meinte; siehe, so haben sich neue aufgehäuft, und nie könnte man auch nur die Vorbereitung für geendigt halten. „Hierzu kommt noch" — könnte man fortfahren — „die Unversöhnbarkeit der Philosophirenden selbst: denn mehr als andere Forscher haben gerade sie die üble Sitte, unbekümmert um Einwand oder Zuspruch, ihre Rede fortzusetzen, und des eigenen Weges zu gehen, so daß Jeder zuletzt sich einsam findet, und sein Wort fast nur noch an sich selbst richten kann. Ja bei manchem philosophischen Werke neuerer Zeit ist der Verfasser selbst vielleicht zugleich der einzige achtsame Leser, den es findet! Und wie kann es anders seyn unter den gegenwärtigen Umständen? Kein Philosoph von Selbstständigkeit und einigem Ansehen lieset, d. h. studirt fast noch das Werk eines ihm ebenbürtigen Geistes unter den Zeitgenossen; nur die Anhänger und Bewunderer beachtet er höchstens gelegentlich: ja man könnte oft den bestimmtesten Zeitpunkt angeben, bis zu welchem ein solcher noch von der wissenschaftlichen Umgebung gründlich Notiz genommen! Will aber Er keinen Mitphilosophirenden anerkennen; so beeilen sich auch die Geringern, dieß leicht zu gewinnende Kennzeichen von Kraft und Originalität an sich kund zu geben, um an Freisinn und Selbstständigkeit wenigstens den Gewaltigen zu gleichen. Und so wird in der Philosophie die Verwirrung immer unheilbarer, der Streit immer verwickelter, aber auch leerer und langweiliger; so daß die edelsten Geister schon mit Ueberdruß sich hinwegwenden von so widrigem Anblicke, von so fruchtlosem Beginnen, um mit desto größerer Begeisterung ihr Gemüth dem Glauben, ihre Forschungen der lebendigen, immer neuen Wirklichkeit zuzuwenden." —

Mag es doch wahr seyn, daß die Philosophen der jetzigen Zeit noch fern zu seyn scheinen von der wissenschaftlichen Gesinnung, wie sie z. B. Leibnitz gegen Vorgänger und Mitlebende hegte; mag sich kräftige Ueberzeugung oft als unbeugsamer Stolz kund geben, während nur innere Schwäche und Unsicherheit da und dort sich anzuschließen sucht; mag es seyn, daß gediegene Festigkeit bei beachtendem Anerkennen, gereifte Klarheit bei verstehendem Eingehen in die fremde Ansicht jetzt fast nirgends zu finden ist unter den namhaften Philosophen: so liegt doch eben in dem grellen Hervortreten dieser Uebel ihre Krisis und Heilung. Je ausgesprochener der Widerstreit, je entschiedener die Vereinzelung, desto kräftiger muß dieß zur endlichen Ausgleichung hindrängen. Und wenn es wahr ist, daß die edelsten Geister unwillig sich abwenden von dem gegenwärtigen Beginnen der Philosophen, so ist es eben nur diese Verzerrung, die ihren Unwillen erregt: die Philosophie selbst aber kann so wenig entbehrt werden, daß vielmehr das tiefgefühlte Bedürfniß derselben es ist, das jenen Unwillen erregt; indem doch endlich nur von ihr erwartet werden kann, was Alle ersehnen: die endliche Lösung aller Räthsel, — die völlige Eintracht des Geistes in sich selbst. Und so wäre vielmehr die dringendste Aufforderung an Jeden vorhanden, der das Werk der Wissenschaft fördern zu können meint, diese nothwendige Krisis der Philosophie zu beschleunigen, und, was in ihrer zeitlichen Erscheinung Verderbliches sich ihr zugesellt, kräftig niederzukämpfen.

Sichten wir zudem schon hier, was von jenen Anklagen in der That die gegenwärtige Philosophie trifft, und was sonst nur Irrthum und Vorurtheil ihr

zurechnet oder beigegesellt! — So wie für jedes Zeit- und Lebensalter, so stellt auch für jede Geisteshöhe die Wahrheit in eigenthümlicher Gestalt sich dar; und schwer ist es hier, die Horizonte der Ansicht zu vertauschen oder wechseln zu lassen. So kann auch das wahrhaft Spekulative nie populär, nie ein Gemeingut aller Geister werden; und selbst unter den eigentlich Wissenschaftlichen werden nicht alle selbstständig eine philosophische Ansicht sich zu bilden vermögen. — Geschieht es nun dennoch, daß das gemeine Bewußtseyn, die Geister gewöhnlicher Höhe Kunde empfangen von den eigentlich spekulativen Wahrheiten, so läßt sich dabei nur ein dreifaches Verhältniß derselben denken. Entweder sie mißverstehen und mißdeuten dieselben, um wohl sogar an ihren vermeintlichen Paradoxien dem Volke ein ergötzliches Schauspiel zu bereiten; — was an sich das Unschädlichste wäre für die Spekulation selbst, indem es höchstens nur augenblicklich störend auf die allgemeine Bildung wirken kann; übrigens eine jetzt weniger als sonst beliebte Sitte, die Philosophie zu behandeln, weil in der allgemeinen Abspannung der Zeit sogar das Seltsamste nicht mehr recht Eindruck machen will, und auch darum, weil selbst dazu das Volk denen zu klug geworden ist, die sonst vielleicht auch jetzt noch nicht übel Lust hätten, es also zu unterhalten; — oder man erklärt sich für einen unbedingten und geschwornen Anhänger irgend einer gerade herrschenden Ansicht, deren Sätze man nun sklavisch und kenntnißlos ohn' Ende wiederholt, und, wie alle S e k t i r e r, gerade auf das Zufälligste, die äußere Form und Darstellung des Meisters den größten Werth legt; so daß solcherlei Nachahmer, wenn jene aufgehorchten charakteristischen Schlagwör-

ter etwa einmal ihrem Gedächtnisse entfielen, augenblicklich Nichts mehr zu sagen hätten; — oder endlich, wenn die Zeit kecker geworden ist, und das Philosophiren eine Art von Mode zu seyn scheint, begehrt man wohl gar, die eigenen gewöhnlichen Ansichten in der Form einer Philosophie zu besitzen, d. h. man versucht es, ohne anzuknüpfen an die bereits gewonnene philosophische Bildung der Zeit, ja ohne die Einheit einer tieferen, das ganze Leben gestaltenden und begeisternden Gesinnung, irgend eine zufällig gebildete Ansicht in äußerlich wissenschaftlicher Anordnung hinzustellen. Daß hier nun das Mannigfaltigste sich zusammengesellen oder auch sich bekämpfen werde, daß hier überhaupt der zufälligste Wechsel der Meinungen nicht aufhören könne, ist begreiflich, ebenso begreiflich auch, daß, wenn diesem Beginnen Philosophie sich zu nennen erlaubt wird, alle jene Urtheile über sie für gerecht und bezeichnend gehalten werden müssen. Denn diese Erscheinungen eben sind es, die an sich selbst gesetzlos und willkührlich, ohne eigentlich die Philosophie zu stören oder zu fördern, ja ohne nur ihr Inneres zu berühren, dennoch vor dem Unkundigen den Schein verworrener Zwietracht und endlosen Kampfes um sie ausgießen. — Die Philosophie selbst indessen, — d. h. die eigentlich spekulative Forschung — geht unverworren von dem Geräusche um sie her den ruhigen Lauf innerer Entwicklung, indem hier nicht Streit, sondern allmählige Ausbildung, nicht Sektengeist, sondern gegenseitige Vollendung waltet. Aber freilich nur durch wenige Geister ist von jeher das heilige Vermächtniß der Spekulation überliefert und gefördert worden, und wie das Urtheil des Volkes durch äußern Beifall oder Tadel über ein wahrhaft philosophisches Werk nicht

entscheiden kann; eben so wenig richtet sich die Entwicklung der Philosophie nach den Parteiungen, die sich äußerlich um sie bilden. — Dadurch wird aber auch für den gegenwärtigen Fall unsere Aufgabe ungemein vereinfacht: denn da unsere Untersuchung nur derjenigen philosophischen Erscheinungen gedenken kann, die fördernd und entscheidend auf die allgemeine Entwicklung der neueren Philosophie einwirkten; so möchte nach diesem Maaßstabe des eigentlich Denkwürdigen nur wenig seyn! —

„Doch wie? Indem Du so kurzweg, wie mit kühnem Alexandersschwerte, trennen willst, was wesentlich sey an den philosophischen Erscheinungen der neuern Zeit, und was nicht; welch ein sicher leitendes Richtmaaß nimmst du dir dabei? Was bewahrt dich überhaupt vor der Willkühr, nur das dir Anständige daran herauszuheben, und beiseit zu lassen, was sich deinen Vorstellungen nicht anpassen will? Gestehe, daß du in Gefahr bist, mit Wahl und Bewußtseyn der engsten Einseitigkeit dich hinzugeben!"

Jenes Richtmaaß — antworten wir ohne Zaudern — kann nur in der allgemeinen Idee der Philosophie liegen, wie sie zugleich sich zeitlich durch die einzelnen philosophischen Formen hindurch entwickelt. Ueber die wissenschaftliche Bedeutung einer Philosophie entscheidet also nur die Stelle, die sie in der allgemeinen Entwicklung der Spekulation einnimmt, das Verhältniß, in welchem sie zu ihrer wissenschaftlichen Umgebung steht; dieß aber entscheidet durchaus gültig und in letzter Instanz. Hebt sie im Zusammenhange der vorhergehenden Ansichten ein neues, wesentliches Element hervor, vereinigt sie unter einen höhern Gesichtspunkt die früheren, vereinzelt ausgebilde-

ten Ansichten, so zeiget sie sich dadurch von selbst als einen nothwendigen Fortschritt im allgemeinen Gange spekulativer Entwicklung; sie ist die höchste philosophische Erscheinung, die zu dieser Zeit gerade möglich war; und wie wir in der Geschichte einzelne Weltreiche die ganze Menschheit umgestalten sehen, so gebührt auch jener für jetzt die Geisterherrschaft über ihre Zeit, deren höchsten Ertrag sie in sich ausgesprochen. Und so scheint es möglich, nach diesem Gesichtspunkte auch die andern minder umfassenden Ansichten mit ebenso parteiloser Schärfe zu charakterisiren, ob sie entweder irgend eine einzelne Richtung konsequent in sich ausgebildet haben, oder ob sie nur eine alte, schon durchlebte Bestrebung von Neuem in sich geltend zu machen suchen; in beiden Fällen wird aber an dem Verhältniß, in welchem sie zum eigentlich Geltenden der Zeit stehen, ihre wissenschaftliche Bedeutung von selbst sich ergeben.

Doch es möge bedacht werden, daß wir auch hier eigentlich nur ein Ideal anstreben können, das jedem irdischen Beginnen nie ganz erreichbar ist; daß es lediglich den ersten Versuch gelte, ein solches Princip der Beurtheilung an der Philosophie der gegenwärtigen Zeit durchzuführen; daß daher auch die Parteilosigkeit, welche wir versprechen, selbst bei jenen Grundsätzen und jener Methode, eigentlich nur im eifrigen Vorsatze derselben bestehen kann, so wie sie das redliche Bewußtseyn bezeichnet, im Ganzen, wie im Einzelnen mit voller Selbstentäußerung geforscht zu haben. Denn was verleiht uns Schärfe, jede Ansicht bis zu ihrer tiefsten Wurzel zu verfolgen, jede wissenschaftliche Beziehung, jedes Verhältniß von der einzig richtigen Seite zu fassen, so daß in getreuem und doch das Wesentliche be-

zeichnenden Abbilde überall nur die charakteristischen Züge hervortreten: noch mehr, was bewahrt uns vor den tiefliegenden Idiosynkrasien des Geistes für jene oder gegen diese Ansicht, die halb unbewußt auch in wissenschaftlichem Zusammenhange das Urtheil täuscht, überhaupt den Vorurtheilen im weitesten Sinne? Alle diese unvermeidlichen Irrthümer und Einseitigkeiten müssen aber auch hier zur Anerkenntniß hindrängen, daß nur in geistiger Gemeinschaft ein solches Werk gedeihe, daß es erst dadurch seine Vollendung wie seine wissenschaftliche Bedeutung erhalten könne; daß auch hier daher die Person völlig untergehen und vergessen werden müsse im allgemeinen Interesse der Wissenschaft.

Indem nun dieser Versuch gewagt werden soll; so würde man ihn doch mißverstehen und selbst als Versuch zu niedrig oder zu hoch (wie man will) ihn beurtheilen, wenn man glaubte, er wolle, an die einzelnen Philosophen der gegenwärtigen Zeit gerichtet und für sie geschrieben, sie gleichsam zu gegenseitiger Anerkenntniß zwingen oder sie auffordern, wie zu äußerlicher Versöhnung sich die Hand zu reichen. — Wäre dieß auch möglich, vermöchte dieß unser schwaches Wort, was wir keineswegs meinen; — es wäre fast überflüssig, da die innere Versöhnung klar schon vor uns liegt, und der äußerliche Zwiespalt, wie alles Zufällige, seine Schärfe am Besten durch die Entwicklung der Zeit verliert. — Vielmehr möchten wir unser Unternehmen selbst für höher und allgemeingültiger, als einen nothwendig geforderten Fortschritt in der Philosophie selbst betrachten. Indem nämlich hier versucht werden soll, ein höchstes Gesammtresultat des bisherigen Philosophirens nachzuweisen; also zu zeigen, wie die einzelnen Elemente und Seiten desselben als Glieder eines le-

bendigen Ganzen sich vereinigen; so wird darin zugleich ein neues philosophisches Princip geltend gemacht, eine neue Ansicht hervorgerufen, welche wiederum andere Probleme und Aufgaben mit sich führen wird. Daß durch die Anerkennung derselben nun auch äußerlich das Abwerfen beschränkender Gegensätze und Versöhnung erfolgen könnte, ist selbst nur eine zufällige Seite daran, die, wie ihr Gelingen nicht einzig beabsichtigt wurde, auch beim Mißlingen die Hauptsache nicht wesentlich gefährdet. Mögen daher die Philosophen abgeschlossener Denkart unsern Versuch beachten oder abweisen; er schien uns durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft selbst gefordert zu werden, und eine innere Nothwendigkeit trieb uns zu demselben, dessen Mißlichkeit und Gefahr wir nicht verkennen. Ist jedoch der leitende Grundgedanke desselben wahr und fördernd, so wird er auf irgend eine Art von der Gegenwart aufgenommen werden: sie wird klarer und kräftiger eingreifen in das schüchtern begonnene Werk, und das Mangelhafte des ersten Versuchs stillschweigend tilgen. Ist aber eitel und verfehlt, was wir unternommen haben; so wird auch hier die Zeit ihr Recht thun, und der Verfasser selbst muß vor Allem dieß Recht über sich erwarten, dem jede irdische Erscheinung sich beugen soll. Und mit dieser vollen Selbstentäußerung übergiebt er seine Schrift den Alles ausgleichenden, den unparteiisch richtenden, der Gegenwart, und der Zukunft!

Erster Abschnitt.

Die auf Kant vorbereitende Epoche.

Locke und Leibnitz. — Berkeley. — Hume. — Uebersicht der andern philosophischen Bestrebungen. — Wissenschaftlicher Uebergang.

Indem wir zur eigentlichen Aufgabe unserer Schrift uns hinwenden, den gegenwärtigen Zustand deutscher Philosophie im Allgemeinen zu beurtheilen, und zu untersuchen, ob in der That in ihm der Ruhepunkt einer gemeinsamen Grundansicht erreicht sey, oder ob — wie Viele meinen — eitel Zwietracht und Verwirrung jetzt, wie immer, die Philosophirenden auseinander halte: so wäre zunächst der Zeitpunkt anzugeben, von welchem an diese neuere Philosophie zu rechnen sey. Hier zählen wir indeß auf die Beistimmung der Meisten, wenn wir mit Immanuel Kant den Beginn derselben setzen. Denn indem zugestanden werden muß, daß wir diesem gewaltigen Geiste entschieden die Richtung verdanken, die die Philosophie in neuerer Zeit genommen; so ist eben damit zugleich bezeichnet, daß nur die in ihm niedergelegten Anfänge im weiteren Verfolge ausgebildet werden konnten nach einer oder der andern Seite hin, daß also von ihm nothwendig auszugehen sey. Und in der That, Nachfolger wie Gegner wurzeln in ihm, und auf beide übt er auch jetzt noch den entschiedensten Einfluß; am Meisten aber da, wo man, mit unbestimmtem Triebe irgend ein Bes=

seres suchend, oder auch bloß aus Sehnsucht des Neuen, überhaupt nur sich ihm entgegenstellen zu müssen meint, ohne durch ihn selber ein wahrhaft Höheres und wissenschaftlich Durchbildetes erreichen zu können. Und so ist auch jetzt noch gerade da sein Einfluß am Stärksten, wenn auch verborgener, wo man am Unbedingtesten demselben sich entzogen zu haben glaubte. — Indem wir aber hier vor Allem zum eigentlichen Pulse und Urquell seiner Philosophie hindurchzudringen suchen: müssen wir bedenken, daß auch Kant bei seiner Größe dennoch von historischen Beziehungen und Anknüpfungen abhängig blieb; daß auch Er nur die Konsequenz jener Richtung in sich verfolgen konnte, die schon vor ihm in der Philosophie begonnen hatte. Denn auch der Gewaltigste vermag sich nicht loszureissen von seiner Zeit und ihrer Bildung: vielmehr ist gerade diese das lebendige Band, welches ihn mit der unendlichen Entwicklung des Menschengeistes vereinigt. Und Größeres kann überhaupt irdischer Weise nicht erreicht werden, als daß Jedes in seiner Art für seine Gegenwart das vollkommenste sey, wodurch es eben deßhalb schon um ein Gewaltiges auch in die Zukunft hinüberschritte: Größeres vermag daher auch der Philosoph nicht zu leisten, als das spekulative Element in sich zu vollenden, welches durch vorangegangene Entwicklung angeregt oder vorbereitet, gerade jetzt an der Zeit ist, wodurch er eben zugleich in seiner Art der Gegenwart genug gethan, damit aber auch sie vollendet und über sich selbst gesteigert hätte. Und meint man etwa, daß dadurch ein Geringes gefordert, oder ein Leichtes angestrebt werde? Meint man, daß auch nur seine Zeit in irgend einer Rücksicht völlig zu begreifen, und das in ihr liegende

Wort zu deuten möglich sey, ohne die tiefste Forschung des glücklichsten Talents, ja ohne wahrhaft höhere Begabung, die allein uns zu fördernden Mittelgliedern in der Entwicklung der Zeiten zu machen vermag? Eben dieß aber ist nicht Werk des eigenen Beliebens oder einer bloß persönlichen Anstrengung, sondern ein höheres Walten vollführt es, der Geist der Weltgeschichte in uns.

* * *

Seit John Locke war entschiedener, als je vorher die bedeutende Frage in Anregung gekommen, welche als vorbereitende Untersuchung für wissenschaftliche Philosophie allerdings vorerst entschieden werden mußte: Welches überhaupt der Ursprung derjenigen Erkenntnisse sey, die vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitet werden? — Sind sie nur empirischen Ursprungs, so ist auch Philosophie nicht eine eigenthümliche, vom gewöhnlichen Erkennen geschiedene Wissenschaft, — deren es dann überhaupt keine giebt: es wäre überall nur Ein Quell wie Ein Element des Erkennens, die Erfahrung; und das Wissen, indem es schlechthin nur am Gegebenen haftet, wäre nur durch Stoff und Inhalt zu unterscheiden, keineswegs durch seine Form innerlich sich entgegenzusetzen; endlich bliebe jede Bemühung vergeblich, in ein Jenseits für die Erfahrung, — denke man dieß, in welchem Sinne man wolle, — überhaupt in ein dem unmittelbaren Bewußtseyn sich Verbergendes ein- oder hinüber zu bringen. — So handelt es sich bei jener Frage zugleich auch um die Möglichkeit der Philosophie, und eigentlich um deßwillen wurde die ganze Untersuchung unternommen, die daher überhaupt als eine einlei-

tende, propädeutische für spekulative Philosophie anzusehen ist. Wie sie aber auch entschieden wurde, auf keine Weise konnte diese Untersuchung für die Philosophie selbst ausgegeben werden: entweder es fand sich, daß philosophisches Erkennen unmöglich sey: so konnte dieß, als der Ausdruck reiner Abläugnung desselben, nicht selbst für ein philosophisches Resultat gelten, wie auch der Skepticismus in seiner Vollendung und durchgeführtesten Form, bei den Griechen, sich nicht αἵρεσις, Schule, Lehre, sondern ἀγωγή, Neigung, Lebensansicht nannte: — oder die Möglichkeit eines solchen Erkennens wurde erwiesen, vielleicht dabei zugleich der Weg gefunden, wie dasselbe zu erreichen sey; so wußte man damit doch eigentlich noch nichts Philosophisches, vielmehr war die gesicherte Möglichkeit eines solchen Wissens nun noch wirklich zu realisiren, der gewonnene Standpunkt zu umfassendem philosophischen Bewußtseyn auszubreiten. — Und dennoch ist die Philosophie selbst mit ihrer bloßen Propädeutik vielfach bis auf Kant verwechselt worden: ja diesem wurde jene Untersuchung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des philosophischen Erkennens unter den Händen sogar zum einzigen Inhalte der theoretischen Philosophie, außer welchem, nach seiner ausdrücklichen Behauptung, ein anderer in alle Ewigkeit nimmer möglich sey;*) eine Verwechs-

*) „Das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, ist auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich" u. s. w.: Kant in seiner Erklärung gegen die Wissenschaftslehre (Intell. Bl. der A. L. Z., 1799 Nr. 109.). Vorher kommen noch die Aeußerungen

Verwechslung, die, merkwürdig und einzig in ihrer Art, wie wir später zeigen werden, nicht wenig zur Verwirrung des Zeitalters über die ersten und ursprünglichsten Begriffe der Spekulation beigetragen hat.

Indem wir nun, um die ersten Keime dieser Untersuchung aufzufinden, bis auf Locke zurückgehen, müssen wir in diesem, dem sonst überschätzten, jetzt zu tief erniedrigten, zunächst einen klaren, besonnenen Denker von umfassendem Blicke und scharf durchführender Konsequenz mit Lob und Bewunderung anerkennen, dem, was er verfehlte, beinahe unwillkührlich entging. Und oft kommt es nur darauf an, einen neuen, entgegengesetzten Weg überhaupt einzuschlagen; was dabei sonst geirrt wurde, bessert die nachfolgende Entwicklung. So sehen wir ihn gleich zu Anfang *)

gen vor: „daß jenem Systeme, wegen seiner unaufhaltsamen Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theoretischer sowohl als moralisch-praktischer Absicht, kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehen könne;" daß es also die einzig mögliche Philosophie selber sey.

*) Es versteht sich, daß wir hier nur Locke's Werk über den menschlichen Verstand vor Augen haben: seine trefflichen, wirksamen Schriften über den Staat, über Erziehung, seine Briefe über die Toleranz u. s. w. sind jetzt eben so vergessen, als sie früher bewundert wurden. Doch ist, was dort großen Theils zum ersten Male ausgesprochen wurde, seitdem fast ein geistiges Gemeingut geworden, worüber jetzt Jedermann einverstanden ist; eben ein Beweis für die Wichtigkeit und Wirksamkeit jener Schriften in damaliger Zeit. Aber darum vergesse man nicht den,

mit Scharfsinn und Umsicht die Gränzen seiner Untersuchung festsetzen: die Aufgabe wird deutlich gefaßt, der einzige Weg, sie zu lösen, klar dargelegt, und nach dem einfachsten Plane entwickelt das ganze Werk nur jenen Einen Grundgedanken. Dabei verdient das Gleichmaaß der Behandlung in allen Theilen des Werkes, der geordnete, Nichts übereilende Fortgang, die scharfe Wahl der Bezeichnungen zugleich bei dem sparsamen Gebrauche einer sorgfältig gewählten Terminologie, zumal für jene Zeit, die, fast wie die unsrige, nur in neuen Kunstwörtern und in seltsamen Bildungen einer unverständlichen Sprache philosophisch sich ausdrücken zu können meinte, die höchste Anerkennung.

Bevor wir — beginnt er — überhaupt irgend ein wissenschaftliches Erkennen anstreben, muß zunächst entschieden seyn, Was und Wie wir zu erkennen vermögen, — welche Gegenstände das Erkennen überhaupt umfassen könne: und diese Untersuchung, vorerst vergessend und streng von sich weisend alle hergebrachten Vorstellungen und sonstigen Voraussetzungen, muß also geführt werden: daß wir der allmähligen Entwicklung des Erkennens durch seine verschiedenen Stufen hindurch zu schauen, wie es vom Unmittelbarsten und

---

der zum Theil unter Haß und Verfolgung jene Lehren zuerst kräftig in Anregung brachte! — Wo wir übrigens das erstgenannte Werk anführen, geschieht dieß nach der zweiten Ausgabe der französischen Uebersetzung von Coste, die durch Aenderungen und Zusätze von des Verfassers Hand bedeutende Vorzüge vor dem Originale hat.

Einzelnsten beginnend, durch sich selbst sich höher bilde, und die nothwendige Gränze sich selber gebe. — Bei diesem Vorsatze und Beginnen, das eines ächten Naturforschers des Geistes würdig war, ist jedoch zu bekennen, daß die Ausführung mehr der Naturbeobachtung in ihrer Kindheit zu gleichen scheint, welche die unmittelbare mit Zufälligem mannichfach durchwebte Erscheinung gleich für das Wesen des Dinges nimmt, als der herangereiften Forschung, die, über die Hülle der Zufälligkeit hinausdringend, durch Experiment die Natur zu zwingen weiß, ihr Wesen selbst auszusprechen. Und in dem festen Verfolgen jener einmal gefaßten, freilich nicht tief genug erwogenen, Ansicht von der Natur des Geistes liegt sein Unrecht, wie sein Recht darin hätte liegen können: wenn aber diese Konsequenz selbst im Irrthume ohne Zweifel immer lehrreich ist, weil sie jeden Falls Klarheit fördert und Entscheidung herbeiführt; so ist eben darin auch für diesen Denker das höchste Lob ausgesprochen.

Zuerst begegnet er (Buch I.) der damals durch Descartes herrschend gewordenen und auch in England durch mißverstandenen Platonismus verbreiteten Vorstellung von den angebornen Ideen, welche er in der Form, wie sie damals aufgefaßt und dargestellt wurde, nach dem Rechte der Gründlichkeit verwerfen mußte. Es sollen gewisse allgemeine Principien und ursprüngliche Begriffe dem Bewußtseyn verliehen, der Seele unmittelbar gegenwärtig, ja von ihrer Geburt an ihr gleichsam „eingeprägt" seyn! Aber unbestreitbar ist, was Locke dagegen geltend macht, daß das Unmittelbare des Bewußtseyns schlechthin nur eine Mannichfaltigkeit einzelner Empfindungen darbiete, — als der eigentlichen Elemente aller höhern

Entwicklung des Bewußtseyns: behauptet man nun, daß dabei und **außerdem** noch (so nämlich wurde es fast allgemein damals verstanden!) allgemeine Wahrheiten der Seele unmittelbar verliehen seyen, so müßten sie eben so und in ganz gleicher Art, wie jene Empfindungen, im Bewußtseyn gegenwärtig seyn, ja noch unmittelbarer sogar, da diese ursprünglich in der Seele vorhanden seyn sollen, die Empfindungen dagegen erst von Außen angeregt werden. Und ein Widerspruch wäre es, anzunehmen, daß eine Vorstellung dem Bewußtseyn angeboren sey, ohne daß es dieselbe wirklich **appercipire**, da ja Vorhandenseyn im Bewußtseyn überhaupt nur bedeuten kann das **Appercipirtwerden**. Aber es findet sich bei treuer und scharfer Beobachtung schlechthin nichts **Unmittelbares** im Bewußtseyn, das als solches den Charakter der Allgemeinheit und Gemeingültigkeit trüge; vielmehr wird Jegliches zuerst und am Ursprünglichsten nur in der Form der Einzelnheit gefaßt, — ein Satz, der durchaus nicht bestritten werden kann: — und so mußte **Locke**, wenn er treu blieb der Natur und der Beobachtung, die **also** sich aussprechende Lehre von den angeborenen Ideen entschieden verwerfen. Dazu führt er noch durch, daß die angebliche allgemeine Uebereinstimmung der Menschen über gewisse Wahrheiten, wodurch die Gegner äußerlich ihre Lehre zu unterstützen suchten, selbst sehr zweifelhaft werde. Weder im Theoretischen noch im Praktischen (wie er dieß im fernern Verlaufe des ersten Buches am Einzelnsten zu zeigen sucht — freilich nicht überall glücklich und gründlich, wegen einer sogleich nachzuweisenden falschen Voraussetzung dabei:) — können solche Grundsätze aufgewiesen werden, die unmittelbar anerkannt

würden, oder ohne Weiteres evident wären. Selbst das Princip der Identität und des Widerspruchs, das im Wissenschaftlichen mit Recht als unbedingtes gilt, da es eines Beweises nicht einmal fähig ist, kann nicht als angeboren betrachtet werden; denn Kinder, Wilde, Unstudirte (idiotes) zeigen nicht die geringste Kenntniß desselben: ja nicht einmal aufmerksam gemacht darauf, würden sie dieselben verstehen; es bedarf also erst der Reife und Bildung des Geistes, um sie in ihnen zur Anerkennung zu bringen. (B. I. C. 3. §. 3.)

Der letzte Ausspruch ist entscheidend, und läßt über die wahren Gründe von Locke's Theorie keinen Zweifel übrig. Alles unmittelbare Bewußtseyn ist ein einzelnes, nicht ein allgemeines; darum können die Allgemeinbegriffe nicht ursprüngliche, sondern nur erworbene, hervorgebrachte seyn. Die Grundvoraussetzung ist also, bei ihm, wie bei seinen Gegnern, daß das Allgemeine und das Einzelne des Bewußtseyns in absoluter Trennung und in unüberwindlichem Gegensatze miteinander stehen. Das Allgemeine als solches ist eben nicht unmittelbar im Einzelnen, sondern, soll es seyn, so muß es erst abstrahirt werden aus demselben; eben so wenig ist aber umgekehrt das Einzelne im Allgemeinen. Und ganz konsequent wird daher bei der Frage, ob im unmittelbaren Bewußtseyn außer und neben dem Erkennen des Einzelnen, auch noch ein Erkennen irgend eines Allgemeinen Statt finde, nach dieser Ansicht der Sache von Locke verneinend geantwortet.

Aber eben die Voraussetzung dieses Gesetzes ist überhaupt das durchaus Ungeprüfte und Unbewiesene,

ja was zugleich bei näherer Erwägung als der eigentliche Grundirrthum jenes ganzen Standpunktes sich kund giebt. Was Allgemeines heißt und Einzelnes, sind vielmehr nur Momente, Theile eines und desselbigen Dritten, das wir vorerst nur negativ als die Einheit derselben bezeichnen können: kein Einzelnes, in dem sich nicht ein Allgemeines bewährte; — auch nach der gewöhnlichen Ansicht, welche dieß Verhältniß wenigstens in dem logischen Satze anerkennt, daß jedes Einzelne in einer species, jede species in einem genus befaßt seyn müsse: also im Einzelnen ist immer ein Allgemeines, und stellt sich dar an ihm in besonderer Gestalt. — Eben so ist umgekehrt kein Allgemeines, das nicht zugleich im Einzelnen existirte, widrigenfalls es ein nichtiger (unwirklicher) Gedanke, etwa ein leeres „Ideal" wäre; — nach der Sprache der logischen Reflexion: jedes genus muß seine species, jede species sein Einzelnes unter sich enthalten. So ist also das Allgemeine nur im Einzelnen, indem es sich besondert (specialisirt), — so wie das Einzelne nur durch das (sich besondernde) Allgemeine wirklich: und die Wirklichkeit eben wäre die lebendige Mitte, die Allgemeines wie Einzelnes als wechselseitige Momente untheilbar setzt, und innerlich vereinigt. So ist nun auch im unmittelbaren Bewußtseyn, das freilich nur das Einzelne aufzufassen vermag, Allgemeines und Einzelnes dennoch schon vereinigt und verschmolzen; nur stellt sich das Allgemeine dort noch nicht dar als solches, sondern noch in seine Vereinzelung und deren Beziehungen verflochten. Jene Grundsätze z. B. der Identität und des Widerspruchs (des Setzens und Aufhebens) bewährten sich an jeder faktischen Unmittelbarkeit, an jedem Daseyn; und eben

darum ist in ihnen die allgemeinste Wahrheit, daher zugleich das Ursprünglichste, nicht weiter zu Beweisende ausgesprochen; aber erst das wissenschaftliche Denken (oder die Philosophie) entwickelt das Bewußtseyn überhaupt bis dahin, jenes Allgemeine an sich, entkleidet von seinen unendlichen einzelnen Formen und Beziehungen, darzustellen; und dieß ist dessen Wesen, so wie die unmittelbare Wirklichkeit des Allgemeinen, oder seine Vereinzelung darzustellen, Wesen des faktischen Bewußtseyns, oder der Wahrnehmung ist.

Und diese Einsicht von der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen in jeder faktischen Unmittelbarkeit hätte schon aus der nächsten Reflexion über das Verhältniß der Wahrheiten der Mathematik und der übrigen strengwissenschaftlichen Disciplinen zur Wirklichkeit sich ergeben können: in der Gestalt des einzelnen Körpers z. B. stellen sich allgemeine geometrische Gesetze dar, und bei allem innern Wechsel und Wandel fällt er ihnen unentfliehbar anheim; sie beherrschen ihn, ja er selbst ist sie, nur in vereinzelter Gestalt: und so stellt er fallend, sich bewegend, willkührlich oder mechanisch, nur die allgemeinen Gesetze des Falls, der Bewegung in sich dar, ohne darum aufzuhören, dieß Einzelne, nur sich selbst Gleiche zu seyn.

Von so naheliegenden Betrachtungen geleitet hätte Locke nun auch in der Theorie des Erkennens leicht die freiere Einsicht gewinnen können, daß das Allgemeine in Wahrheit der eigentliche und einzige Gegenstand alles Bewußtseyns sey, nur mit der Unterscheidung, daß das Bewußtseyn als unmittelbare Wahrnehmung es in seiner con-

creten Vereinzelung auffaßt, während das zum Denken entwickelte es in seiner Abstraktion und Reinheit, als Allgemeines erkennt, also nicht erst es erzeugt und erfindet, sondern es findet und enthüllt. — Hätte er ferner, wie dieß allerdings zunächst nothwendig gewesen wäre, nach dem höheren Grunde dieses Gegensatzes und dieser Einheit in Seyn wie in Bewußtseyn geforscht; so wäre er dadurch über die Schranken des einmal gefaßten Standpunktes hinaus in die Bahn einer ganz neuen rein metaphysischen Untersuchung getrieben worden. Indem das Allgemeine, durch das Besondere vermittelt, als Einzelnes sich darstellt, und umgekehrt; so entsteht die umfassendere Frage, welches wohl das Princip, der höhere Grund seyn möge dieser ganzen Synthesis, welche höhere Einheit jene Gegensätze innerlich verbinde: ja bevor nur die Frage vom Ursprunge der Allgemeinbegriffe erörtert werden kann, müßte vor allen Dingen untersucht werden, welch ein Verhältniß überhaupt zwischen dem Seyn und Bewußtseyn, zwischen den Dingen und dem Wissen von denselben Statt finde. Und einen Wink darüber hätte Locken schon die erste Kritik seines Werkes von Leibnitz geben können, von der wir wissen, daß sie jenem noch vor seinem Tode zu Gesicht gekommen ist.*) Darin wird bemerkt, daß die Frage nach dem Ursprunge der allgemeinen Ideen selbst bedeutender metaphysischer Voruntersuchungen bedürfe, ja daß die ganze Lehre vom Erkennen, als ein Theil der allgemeinen Aufgabe der Philosophie nur nach Lösung der letztern und im Zusammenhange mit ihr, keineswegs aber für sich und abgerissen, ge-

---

*) Opp. omn. Leibnitii, Vol. II. P. I. S. 219.

nügend behandelt werden könne. — Auch tritt hier zugleich die bemerkenswerthe Konsequenz hervor, daß, falls auch in der äußerlich systematischen Darstellung der Philosophie jene vorläufige Untersuchung über ihre Möglichkeit, oder eine Theorie des Erkenntnißvermögens, wie Locke und später auch Kant sie anstrebte, füglich die erste Stelle einnehmen könne, der Sache selbst und dem Wesen der Untersuchung nach dieß Problem eigentlich erst in Mitten der Philosophie gelöst zu werden vermöge: sie kann erst innerhalb ihrer selbst, vielleicht ganz am Ende, nicht aber vorläufig ihre eigene Möglichkeit begründen; und, wie es überhaupt im organischen Ganzen einer Erkenntniß nicht anders seyn kann, als daß Alles sich gegenseitig unterstützt und begründet, so empfängt auch der Anfang der Philosophie seine rechte Bedeutung, und die vollkommene Klarheit erst durch den weitern Verlauf der Untersuchung; und eigentlich nur am Ende kann volles Licht das Ganze wie die einzelnen Theile überstrahlen.

Ueberhaupt aber ist Leibnitzen's Philosophie als die Berichtigung und Ergänzung anzusehen, die das Mangelhafte von Locke's Lehre über das Wesen der Erkenntniß nöthig machte; und zwar konnte sie nur in der Form einer umfassenden spekulativen Ansicht jener bloß partiellen Untersuchung gegenübertreten: denn vor allen Dingen mußte das Verhältniß zwischen Seyn und Bewußtseyn überhaupt in seiner ganzen Tiefe untersucht und festgestellt werden, worauf dann über die besondere Frage nach dem Ursprunge der allgemeinen Ideen ein bedeutenderes Mißverständniß nicht mehr möglich war. Deßhalb aber ist es nöthig, diesen Gegensatz und diese Ergänzung

Locke's durch Leibnitz auch hier ausführlicher darzustellen. Zum Ueberflusse hat Leibnitz selbst noch ausdrücklich (in seinen nouveaux essays) sein Verhältniß zu Locke's Theorie entwickelt, und gleich zu Anfang den Erbfehler derselben gründlich, aber mit schonender Anerkennung aufgedeckt. Die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten sind nicht als solche (actuellement,) sondern nur der Anlage nach (virtuellement, S. 43.) dem Bewußtseyn gegenwärtig; nur stellen sie sich im Einzelnen dar, und werden darin, wiewohl ohne deutliches Bewußtseyn derselben, unendlich angewendet. Aber eben deßhalb können sie nicht durch Induktion hergeleitet werden aus dem Bewußtseyn dieses Einzelnen; denn Induktion vermag überhaupt nur Erfahrung zu erzeugen, die nie aufhört, weiterer Berichtigung zu bedürfen, nicht aber ein schlechthin in sich abgeschlossenes Bewußtseyn absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit hervorzubringen. Also nur entwickelt, aus ihrer empirischen Umhüllung und Verflechtung zu deutlichem Bewußtseyn gebracht, können die allgemeinen Wahrheiten werden; ihr Erkennen ist ein rein apriorisches, schöpfend aus dem Innern des Geistes, der das Maaß und die Nothwendigkeit der Dinge in sich selber trägt: und so stammen nach Ihm Mathematik, wie Logik und spekulative Philosophie, eben aus apriorischer (immanent sich entwickelnder) Erkenntniß, (S. 30—34.); und die wissenschaftlichen Definitionen sind nur die zum Bewußtseyn gebrachten ursprünglichen Ideen der Dinge selber (S. 58. vgl. 331.). — Daran schließt sich bei ihm die oft mißverstandene und selbst von Kant entstellte Unterscheidung zwischen sinnlichem und rationalem Erkennen: dieses — und vor

Allem daher die Philosophie — erkennt das Wesen der Dinge, weil es die Seite des Allgemeinen an ihnen, ihre Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit zum Bewußtseyn bringt: und diese ist daher zugleich allein die deutliche und adäquate Erkenntniß der Dinge, während dieselben im sinnlichen Bewußtseyn in der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer faktischen Merkmale und Beziehungen erscheinen, welches sie daher, um ihrer verworrenen Fülle und ihres stetigen Verfließens willen, nur undeutlich und unvollständig aufzufassen vermag. Aber darum ist dieß Phänomenon des sinnlichen Vorstellens nicht bloße Erscheinung zu nennen, hinter der, selbst unvorgestellt und unvorstellbar, das Ding an sich, die wahre Realität sich verberge: vielmehr, wenn es gelingen könnte, das Gewirre der unendlichen Merkmale und Beziehungen zu entwickeln und gesondert aufzufassen, die jedes Einzelne in jedem Momente seines Daseyns absolut verschmolzen darbietet, so würden damit eben so viel wahre Realitäten sinnlich vorgestellt worden seyn. Wie in der Empfindung der grünen Farbe das Gelbe und Blaue zusammenwirkt, ohne daß unser Sinn diese darin unterscheiden könnte; wie im Rauschen des Meeres jede einzelne Woge vernommen wird, denn jede trägt bei zur ganzen Vorstellung, während doch keine besonders wahrgenommen zu werden vermag: so ist jede, auch die scheinbar einfachste Vorstellung die Zusammenwirkung einer Unendlichkeit von Wirkungen und Eigenschaften, die, wenn sie unterschieden zu werden vermöchten, das wahrhaft Wirkliche, die eigentliche Realität würden erkennen lassen. — Und durch diese Ansicht ist zugleich das Verhältniß zwischen Seyn (Realität) und Bewußtseyn

in allgemeinster Beziehung festgestellt. Alles Bewußtseyn ist ein reales; denn nur dadurch ist es überhaupt Wissendes, daß es einen Inhalt d. h. Bewußtseyn der Realität hat. Aber es kann ihrer adäquat oder inadäquat bewußt werden, und dieß allein begründet einen innern Gegensatz im Wissen, den zwischen Wahrnehmung und Verstand, womit gleichfalls der Gegensatz zwischen Phänomenon und Noumenon auf das Engste zusammenhängt. Das wahrnehmende Bewußtseyn vermag die Realität nur inadäquat aufzufassen; denn es stellt sie vor von der Seite ihrer äußerlichen Unendlichkeit und Zufälligkeit; — sie wird ihm dadurch zu einem Phänomenon: — der Verstand dagegen, indem er sie, von ihren zufälligen Beziehungen befreit, in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit denkt, ist eben darum das adäquate Bewußtseyn derselben, weil hier vollkommener Abschluß, reine Vollendung des Erkennens möglich ist. Dadurch ist aber die Realität nach ihrer ewigen Seite, als Noumenon erkannt.

* * *

Absichtlich haben wir weitläuftiger die ersten Grundzüge der Locke'schen und Leibnitz'ischen Theorie einander gegenüber gestellt, indem wir dadurch auch der neueren Zeit einigen Dienst zu erweisen glaubten. Und wirklich kam es uns nicht bloß darauf an, Leibnitzen's Lehre von den Mißdeutungen zu retten, die sie lange genug schon erfahren hat; sondern wichtiger schien es noch, durch Leibnitz selbst einige Belehrung — (wir wagen, dieß zu behaupten!) — unserm philosophischen Zeitalter zuzuleiten. — Von der Einen Seite nämlich sind noch ganz neuerlich Solche hervor-

getreten, die da bemüht, die Philosophie hinter Kant, ja hinter Leibnitz zurückzudrängen, mit verjährten Locke'schen Waffen jede aprioriſche Erkenntniß bekämpfen wollen, und denen in der That zu rathen wäre, da sie zugleich eine so gewaltige Verabscheuung Kant's an den Tag legen, in diesem Punkte Leibnitz zu ihrem Lehrer zu machen, um selbst zu sehen, wie mild und weise dieser ihren Ahnherrn Locke berichtigt und zurechtrückt! — Von der andern Seite ist aber Vielen noch die Kant'ische Theorie vom Dinge an sich als dem Jenseitigen, Unerkennbaren für das Bewußtseyn so unaustilgbar eingeprägt, und in so mannichfachen Formen geläufig, daß auch ihnen ein jedes Streben nach wissenschaftlicher Philosophie in umfassenderem Sinne schon eitel dünkt. Versuchen es diese, ganz ohne Beziehung auf neuere philosophische Bemühungen, die oft zu nahe stehen, um rechte Würdigung zu finden, Leibnitzen's Theorie mit frischem Blicke und unbefangenem Urtheile aufzufassen: vielleicht fänden sie theils, wie er wohl mißdeutet, aber eigentlich nicht widerlegt worden sey von Kant, theils wie bei Kant selber eben das, worin er sich jenem entgegensetzt, diejenige Seite der Lehre sey, welche die weitere Entwickelung der Philosophie wohl zurückzunehmen, und zu berichtigen hätte. Denn bekennen wir gleich hier, was ein späterer Abschnitt unserer Schrift weitläuftiger zu begründen bestimmt ist, daß das Verhältniß zwischen dem Apriorischen und Aposteriorischen, wie es Kant feststellt, und worin eben sein Gegensatz mit Leibnitz liegt, — uns als die Wurzel aller weitern Irrungen, als das eigentliche πρῶτον ψεῦδος seiner ganzen Lehre erscheint. Welches die Ansicht Leibnitzen's in dieser Beziehung sey, haben wir schon oben in den Haupt-

momenten dargelegt: nach ihm ist das Allgemeine und das Einzelne, das Apriori und Aposteriori Eines und Dasselbe, die absolute Realität, der Inbegriff des Seyns; dort nur nach ihrem allgemein nothwendigen Wesen, hier nach ihrer Zufälligkeit erscheinend, dort als Noumenon, hier als Phänomenon erkannt. Bei Kant dagegen ist das Apriori die subjektive, an sich leere Form der Anschauung und des Verstandes; das Aposteriori, das in jener Form zwar erscheinende, an sich selbst aber schlechthin unerkennbare Ding. Dadurch ist aber ein unaustilgbarer materialer Gegensatz zwischen dem apriorischen und aposteriorischen festgestellt: jenes ist lediglich das Subjektiv-formale, für sich leer und inhaltlos; dieß das Subjektiv-materiale, jenem erst Inhalt und Fülle verleihend: beide also durch ihr Wesen unversöhnbar einander entgegengesetzt, beide jedoch gleich subjektiven Charakters, indem weder jenes noch dieses dazu taugt, die eigentliche Realität, das Ding an sich, objektiv erkennen zu lassen. Daher denn auch bei Kant die schroffe Entgegensetzung zwischen den Phänomenen und Noumenen; auf jene ist das Bewußtseyn in allem Erkennen schlechthin beschränkt, weil es doch nur Erscheinungen aufzufassen vermag; diese dagegen sind das schlechthin allem Erkennen Jenseitige, bloß eine leere Stelle, einen negativen Begriff bezeichnend, damit das Bewußtseyn in der Welt der Phänomene, auf die es doch einzig beschränkt bleibt, nicht die wahre Realität erkannt zu haben meine. Und so ist denn der Erfolg aller dieser Zerreissungen und Gegensätze nur ein vollkommener Subjektivismus, d. h. das ausdrückliche Bekenntniß, daß das Bewußtseyn zwar von aller Realität ab-

solut geschieden, dennoch den negativen Begriff derselben habe, also gleichsam das ewige Bedürfniß, die Sehnsucht nach derselben empfinde, ohne je dieselbe stillen zu können; daß es daher mit seinem ganzen theoretischen Vermögen in einen absoluten **Widerspruch** aufgehe: Behauptungen, die wir im weitern Verfolge an Kant sämmtlich zu erweisen gedenken. — Hier kam es indeß nur darauf an, den Gegensatz zwischen Kant und Leibnitz scharf hervorzuheben, und die Frage daran zu knüpfen, wessen Lehre zufolge dieser Erörterungen wohl harmonischer mit sich, befriedigender, wahrheitsvoller erscheine, ob jene oder diese: ob daher wohl der — richtig verstandene — Leibnitz durch Kant eigentlich widerlegt seyn möchte, ob überhaupt durch Kant allein (abgesehen von der weitern Entwicklung durch seine Nachfolger) ein entschiedener Fortschritt der Philosophie über Leibnitz hinaus gewonnen zu seyn scheine? — Und so wäre es auch für die gegenwärtige Zeit noch ein höchst dankenswerthes Unternehmen, wenn ein geistreicher Mann die beiden trefflichen Werke Locke's und Leibnitzen's, wie sie sich gegenseitig aufhellen und verständigen, uns in vergleichender Bearbeitung wiedergäbe. Besonders das des Letzteren, reich an den scharfsinnigsten und tiefsten Winken, und anmuthig durch seinen milden Geist, wie durch seine Darstellung, würde in der Philosophie uns wieder dem Klaren und Gesunden zugewöhnen; und beide würden so die besten Vorarbeiten seyn zu einer künftigen wissenschaftlichen Theorie des Bewußtseyns, oder „neuen Kritik" der Vernunft.

* * *

So war Locke zufolge des Vorigen vollkommen berechtigt, von der Behauptung auszugehen, daß alle

Vorstellungen im Bewußtseyn faktisch entstanden, oder in ihm entwickelt seyn müßten, daß also angeborne Erkenntnisse, in keinem Sinne in ihm vorhanden seyen. Aber nach ihm knüpfte sich daran die nothwendige Konsequenz, daß die Seele deßwegen nur ein an sich leeres Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, die bloße Abspiegelung der Außendinge sey, und daß erst hieraus, aus dem also Empfangenen, die übrigen Erwerbungen des Geistes hervorgehen können. Die Seele wird von den Außendingen afficirt; diesen Satz, eine Mischung aus dem ersten sinnlichen Anschein und aus ungeprüften Hypothesen, stellt er als unzweifelhaftes Axiom an die Spitze seiner Theorie. — Was nun auch übrigens die Seele sey, fährt er fort, — welches unentschieden bleiben mag; — sie zeigt sich unmittelbar rein passiv, leidend hingegeben den von Außen sie überwältigenden Eindrücken: erst daran erwacht überhaupt ihr Bewußtseyn, entwickelt sich weiter die Reflexion, welche nun die verschiedenen Vorstellungen, so wie die einzelnen Zustände des Bewußtseyns gehörig zu unterscheiden, und gegen einander zu halten im Stande ist. Jene Vorstellungen sind aber zugleich das Materiale aller ihrer Erkenntniß; die Reflexion, als das Formale, vermag nur, sondernd oder vereinigend, sie zu bearbeiten: und damit sind die beiden einzigen Grundbestimmungen des ganzen Bewußtseyns gegeben. (B. II. C. I. bis §. 24. u. 25.) Eine Ansicht, die, indem sie es wenigstens versucht, aus jenen Principien die sämmtlichen Formen des Bewußtseyns stetig zu entwickeln, um dieser naturgemäßen Einfachheit uns weit über vielen heutigen Psychologien zu stehen scheint, welche nicht genug einzelner „ursprünglicher Vermögen" im

Geiste

Geiste aufhäufen können, die in der That mit den rohen Vorstellungen der Cartesianer von den angebornen Ideen Vergleichungspunkte darbieten, welche keinen vortheilhaften Begriff von den Fortschritten der Psychologie seit jener Zeit machen können.

Doch laßt uns Leibnitz hören, wie er auch hier ergänzt und berichtigt! Die Seele wird afficirt von den Außendingen, sagt Ihr! dieß ist eine unverständliche, ja völlig widersinnige Behauptung. Die Seele ist Substanz, lebendige Wirklichkeit, Einheit positiver Kräfte; denn sie ist überhaupt, und genießt der allgemeinen Rechte des Daseyns! So ist sie denn auch, wie alles wirkliche, selbstkräftige Daseyn, schlechthin in sich beschlossen und unangreifbar durch Anderes: sie ist als innerlich Positives darin zugleich absolut ausschließend das Andere: und dieß ist die Seite des In-sich-seyns, der Selbstbekräftigung an ihr, wie an allem Daseyn. Der gewöhnliche Gedanke einer gegenseitigen unmittelbaren Einwirkung ist daher als eine rohe, unphilosophische Vorstellung überhaupt aufzugeben. — Doch was soll eigentlich erklärt werden durch dieselbe? Die Veränderung in den Dingen. Aber eben diese liegt schon in dem ursprünglichen Begriffe lebendigen, wirksamen Daseyns: als solches muß Alles sich verwandeln, stetig und unaufhörlich, aber gemäß seiner innern Natur; und aller Wandel ist sonach Entwicklung von Innen her. So ist denn von der einen Seite der Begriff festzuhalten, daß die Seele alle Vorstellungen, auch die, welche man sinnliche nennt, d. h. ihre Veränderungen, aus sich selbst entwickle, daß sie nur die Darstellungen seyen ihres innern positiven Wesens: ein Satz, der nur

nicht, wie gewöhnlich, isolirt und in seiner Einseitigkeit gefaßt werden muß, wo er dann freilich zu vermeintlichen Widerlegungen Gelegenheit gegeben hat. Denn unmittelbar knüpft sich an denselben der andere Satz an, daß in Wahrheit es ein solches Einzelne in Vereinzelung nicht gebe, daß Alles in absoluter **Einheit** befaßt sey, oder wie dieß Leibnitz in seiner Sprache ausdrückt, — daß die innern Veränderungen der Einzelmonaden durch vorherbestimmte Harmonie ursprünglich einander angepaßt seyen: daß also die Seelenmonade gar eigentlich die innern Bestimmungen ihres organischen Körpers, und durch dessen Vermittelung erst die Außenwelt, vorstelle; eine Bemerkung, die allerdings Locke'n gegenüber geltend zu machen war, der überall vom unmittelbaren Afficirtwerden der Seele durch die Außendinge spricht. — Aber damit ist überhaupt die gewöhnliche Ansicht eigentlich nur nach philosophischen Begriffen berichtigt, nicht aufgehoben; vielmehr kann man, abgesehen vom streng wissenschaftlichen Sprachgebrauche, mit vollem Rechte auch nach Leibnitz von gegenseitiger Einwirkung der Dinge auf einander reden, ja ihm zufolge muß vielmehr die tiefste Verkettung zwischen Seele und Leib angenommen werden. Denn von der andern Seite ist die Unendlichkeit jener sich repellirenden Einzelnheiten eben zugleich die absolute Einheit, und jener Begriff der unendlichen Repulsion wäre nicht einmal möglich, ohne sie auf die Einheit bezogen, und die repellirenden von ihr getragen zu denken. Und so entwickelt sich aus jenem Begriffe unmittelbar sein absoluter Gegensatz und darin seine Ergänzung. Die unendlichen Einzelnen sind schlechthin in der absoluten Einheit zu denken, und stellen an sich selbst nur

diese dar: die unendlichen Monaden sind die Urmonas. — Und dieß ist die Grundverschiedenheit Leibnitzen's von Spinosa, freilich zugleich aber auch das Mangelhafte seiner wissenschaftlichen Form, daß er, von dem Gedanken der Mannichfaltigkeit, — des unendlich Individuellen, als dem ersten ausgehend, in dialektischer Entwicklung nicht gehörig nachzuweisen vermochte, wie jene nur als das mit der Einheit Identische, als die sich selbst darstellende Einheit, zu seyn vermöge; wodurch denn die letztere freilich nur in dem mangelhaften Ausdrucke einer „vorausbestimmten Harmonie," als etwas Zweites, Besonderes, gleichsam nur wie eine äußerliche Umhüllung nachgeholt werden konnte. Aber dieß betrifft nur die äußere Form der Lehre, oder vielmehr ihre dialektische Formlosigkeit, während der Geist derselben die Anerkennung der Einheit, als der wahrhaften Realität, auf das Entschiedenste geltend macht, und bei den einzelnen Problemen auf das Lebendigste hervorhebt: denn setzen wir nur den Fall, daß Leibnitz, ebenso wie Spinosa, seiner Lehre eine umfassend wissenschaftliche Form gegönnt hätte; so wäre ohne Zweifel jene noch fehlende innere Vermittlung vor allen Dingen hervorgehoben worden. Dabei mögen wir jedoch zugleich bedenken, daß er gerade diesen Punkt seiner Lehre — vom Verhältnisse der Urmonas zu den endlichen Monaden, oder Gottes zur Welt — den Orthodoxen seiner Zeit einiger Maßen zu verhüllen alle Ursache hatte, die ihm sonst gewiß nicht allerlei Verdächtigungen erspart haben würde, denen er sonst schon, trotz seiner überall sich accommodirenden Theodicäe, kaum entging. Vermuthete doch Clarke schon in dem Gedanken einer vorausbestimmten Harmonie allerlei

gefährliche, endlich zum Atheismus leitende Tendenzen; — und wenn man Leibnitzen's Antwort darauf, und seine übrigen Erörterungen in diesem Streite mit der Berücksichtigung lieset, was ein solcher Geist dabei denken mußte in seiner ganzen Tiefe, und was er davon sagen durfte, dem wird das Esoterische seiner Lehre über diesen Punkt wohl völlig klar werden. — Aber eben an jene äußerliche Form haben sich Anhänger wie Gegner ausschließlich gehalten, und dadurch die Lehre in einer Einseitigkeit aufgefaßt, die ihrem innersten Geiste gerade widerspricht, ja die sie glücklicher vermeidet, als die meisten andern Philosophien, bei denen entweder — wie bei Spinosa — vor der Einheit die Mannigfaltigkeit, das Individuelle, nicht zu ihrem Rechte gelangt, oder die, wie die Meisten, empiristisch im Mannigfaltigen sich ergehend, zur Anschauung der Einheit sich gar nicht erheben können.

So stellt die absolute Einheit (Urmonas) sich dar in der Unendlichkeit der Eins; und diese sind, innerhalb ihrer Unmittelbarkeit und ihres gegenseitigen Ausschließens, daher dennoch zugleich absolut einstimmend miteinander. Ihr In-sich-seyn ist, durch die Einheit vermittelt, eben so unmittelbar ein Seyn in Andern und für Anderes; und dem Begriffe der gegenseitigen Repulsion ist sein Gegensatz, die absolute Wechselbeziehung, als wesentliche Ergänzung hinzuzufügen. So wandelt und wechselt Jegliches zufolge seiner innern Natur, darum aber dennoch harmonisch mit allem Andern, in unendlichem Einklange unter einander, und zwar dieß nicht nach einer besondern Einrichtung und Veranstaltung, wie man jenen Ausdruck der Vorherbestimmung gewöhnlich mißver=

standen hat, sondern zufolge ihres unmittelbaren Wesens, indem sie an sich Nichts sind, als die in ihnen sich darstellende, verwirklichende Einheit.

Die weitere Entwicklung dieser einfachen Grundansicht bietet aber auch schon die allgemeinsten Principien der Seelenlehre: und wir betrachten es als keinen geringen Vorzug der Leibnitz'schen Philosophie, daß sie, eigentlich in einem einzigen Grundgedanken beschlossen, allen besonderen Problemen aus ihm die einfachste, kunstloseste Lösung giebt, ja daß sie in der stetigen, wie unwillkührlichen Entwicklung dieses Einen Princips fast mit dem Höchsten vergleichbar wäre, der Schöpferkraft in der Natur und den Dingen selber. — Die Phänomene nämlich, die wir Körper nennen, sind verbundene Aggregate einer unendlichen Mannigfaltigkeit ursprünglich-einfacher Kräfte (Monaden), die, in der all-umfassenden Einheit, dennoch besonders durch innere Aehnlichkeit sich auf einander beziehen, also im eminenten Sinne in sich Harmonie und Einheit darstellen. Es giebt dieß den allgemeinsten Begriff des Organismus. Diese mannigfachen innern Beziehungen müssen jedoch, wie Strahlen in einem Mittelpunkte, in Einer Monade zusammenlaufen, die, alle jene Verhältnisse in sich abspiegelnd, der unmittelbare Ausdruck der Vollkommenheit (die Entelechie) dieses Körpers seyn wird. Kein Körper also ohne Entelechie, weil er organisch ist; und diese ist es zugleich, die wir, zu Bewußtseyn entwickelt, Seele eines Leibes nennen müssen. So ist die Seele mit ihrem Leibe wesentlich und organisch Eins; keines ohne das andere, ja Jedes schlechthin bedeutungslos ohne sein Entgegengesetztes: eine wahre, substantiell-lebendige Einheit, und

als solche Abbild und Gleichniß (imitation) der absoluten **Einheit** des All, oder Gottes. (Falls es über diesen Punkt noch einzelner Belege bedürfte, welchen **Leibnitz**, als das Charakteristische seiner Lehre, überall nachdrücklich hervorhebt; so verweisen wir vornehmlich auf folgende Stellen: Ep. ad de Basses, Opp. omn. Vol. II. P. I. S. 269. und daselbst S. 283. 287. — Lettres a Mr. Remond de Montmort, Opp. II. T. I. S. 225. Nouveaux Essays S. 278. u. s. w. Dazu noch: Commercium epistolicum Leibnitii ed. **Feder**, 1805. Lettre a Mr. Bayle, S. 124. 125. u. S. 127.).

Aber die Seele als ursprüngliche Kraft ist in unendlicher und stetiger Entwicklung begriffen: Kraft kann nicht ruhend oder gebunden gedacht werden, und die Seele, das Vorstellende, kann nicht zugleich die Negation von sich, geistig leer und unthätig seyn. — Aber was ist eigentlich jenes ursprüngliche Vorstellen? Die Centralmonade, die lebendige Einheit des organischen Leibes, stellt ursprünglich in sich nur die Beziehungen und Veränderungen des Leibes dar, und diese Darstellung, dieses unmittelbare Wiederscheinen macht ihr Wesen als Seele — als Centrum dieses Leibes aus: was sie also auch vorstelle, immer entspricht es dem Leiblichen an ihr, ohne daß darum jener oder diesem das Vorrecht des Bewirkens zuzusprechen wäre, was dem Begriffe einer organischen Einheit, eines absoluten Verschmolzenseyns widerspricht. — Aber eben so stellt die Seele ferner **ununterbrochen** dar, weil sie nur in stetiger Entwicklung gedacht werden kann, und ihr unendliches Zeugen von Perceptionen, (innern Veränderungen, die sich auf ihr Aeußeres beziehen,) ist eben jene Entwicklung, welche **Leibnitz**,

in ihrem Uebergange von einem Momente zum andern, höchst bezeichnend das Streben, Begehren, (appetitus) der Entelechie oder der Seele nennt. Aber an sich sind diese Perceptionen nur vor- oder darstellend, nicht aber selbst unmittelbar vernommen oder bewußt: erst durch ihre Concentration entsteht das, was wir bewußte Vorstellung, Apperception nennen, und auch die Apperceptionen gränzen an die Dunkelheit ihres perceptiven Zustandes, und streben in denselben zurück. Eine Lehre, die leicht mißverstanden werden kann, indem es aussehen möchte, als ließe sie das Licht des Bewußtseyns aus einer Vereinigung mannigfacher Dunkelheiten (der Perceptionen) erst entstehen; wie etwa dem Newton nicht mit Unrecht vorgeworfen worden, er setze sein weißes Licht aus siebenfachem Dunkel zusammen. Doch hätte man vielmehr Ursache, darin den Scharfblick des Philosophen anzuerkennen, mit dem er gerade das innerste Wesen des Geistes erfaßt hat: und in dieser Beziehung sey es uns erlaubt, einige erläuternde Bemerkungen hinzuzufügen.

Was wir nämlich eine einzelne Vorstellung, oder einen einzelnen Gedanken zu nennen gewohnt sind: stellt sich durchaus nicht als ein so Vereinzeltes, Scharfbegränztes dar, als es jener Ausdruck erwarten ließe: überall hängt es zusammen mit noch dunkeln, oder schon verdunkelten Perceptionen, und fließt in sie hinüber; niemals kann eine Vorstellung daher ganz erschöpft, oder vollständig entwickelt werden, weil sie, indem sie fixirt werden soll, von selbst sich wandelt, und zu einer andern wird, weil sie stets über die erste scheinbare Begränzung in Anderes hinübergleitet. So steht keine Vorstellung fest vor dem Geiste, son-

dern schwebt vor ihm in ungewissem Umrisse, immer in Gefahr, in andere sich zu wandeln, die sich herbeidrängen aus der Dunkelheit des perceptiven Zustandes. So ist das Leben des Geistes ein stetes Fluktuiren über einer unendlichen, unbegriffenen Fülle, die nie ganz entwickelt und zu gesondertem Bewußtseyn gebracht werden kann; und nur das Selbstbewußtseyn der Einheit in dieser Mannigfaltigkeit, das Ich, das Jegliches auf Sich bezieht, ist das eigentliche Licht des Geistes, von dem erleuchtet Alles erst Eigenthum und Besitz desselben wird. Doch es ist der Sonne über dem Meere zu vergleichen, die zwar die einzeln aus ihm hervortretenden Wellen durchscheint, aber den tiefen Abgrund unter ihnen, aus dem sie sich erheben, nur dämmernd zu erleuchten vermag. So ist der Mensch geistig unendlich reicher, als er selbst es weiß, und je in Bewußtseyn aufzulösen vermag: er ist sich selbst ein Geheimniß, und diese Basis verborgener Kräfte und Beziehungen in ihm macht die Tiefe seines Wesens und das Vorbedeutsame desselben aus. Der Mensch geht nie in seinem Bewußtseyn auf; ein Zustand, wo eben in dieser vollen Klarheit das Bewußtseyn selbst sich aufzehren würde; es bleibt vielmehr in ihm stets ein verborgener Rest, der den Geist eben zu einem immer weiter strebenden, endlos sich entwickelnden macht, — der geheime Ursprung aller Ahnung und Begeisterung! — Das Ich aber ist das eigentliche und unmittelbare Bewußtseyn, das da nicht erst entsteht an den einzelnen Apperceptionen, oder aus ihnen zusammengesetzt wird, sondern das da schlechthin ist vor und mit allen einzelnen: es ist die in sich reflectirte Einheit der Seelenmonade, (um mit Leib-

nitzen's Ausdruck zu sprechen,) die durch die einzelnen Perceptionen hindurchfließend, dieselben unmittelbar auf sich selbst, das Ich, als die seinigen bezieht. Ich ist die unmittelbarste Apperception (intuition); daher sie Leibnitz die erste (allgemeinste) Erfahrung (première experience) nennt; denn durch sie vermittelt sich erst jede einzelne Apperception. Dennoch sind auch hier die beiden Momente der Einheit und der Mannigfaltigkeit schlechthin unabtrennlich; ein reines Ich wäre eine erlogene Abstraction, ein in sich widersprechender Gedanke, eben so ein Bewußtseyn von diesem oder jenem, ohne Bewußtseyn schlechthin, d. h. Ich zu seyn. Das Ich erscheint nur als die Einheit in der Mannigfaltigkeit; und eben so umgekehrt, indem der Wechsel der Vorstellungen vor dem Bewußtseyn dahinfließt, ist es selbst nur als auf die Einheit desselben bezogen denkbar. Jeder dieser Momente also, einzeln gefaßt, enthält an sich selbst schon die Nothwendigkeit des andern, und wie wir schon oben im allgemeinsten Sinne die Einheit nur in Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit in Einheit zu denken vermochten, so wiederholt sich hier dasselbe Verhältniß am Besondern, an der absoluten Synthesis des Bewußtseyns.

* * *

Für Leibnitz also, wie für Locke, war das Princip des Geistes ein einfach-untheilbares, das erst sich entwickelnd in mannigfache Zustände sich auseinander legt; — nicht aber gleich ursprünglich aus einer diskreten Mannigfaltigkeit verschiedener „Vermögen" zusammengefügt! Nach Locke jedoch ein bloßer Spiegel der Außendinge, unterworfen den Impressionen

derselben; und erst daraus sollte, vermittelst des zweiten Moments der Reflexion auf jenes Spiegelbilden, das Selbstbewußtseyn (Ich) entstehen. Bei Leibnitz dagegen ist der Geist absolutes Vorstellen in und aus sich selbst, welches Insichvorstellen die beiden Momente des Geistes, Einheit und Mannigfaltigkeit, reines und concretes Ich, schon untheilbar umfaßt. — Es leuchtet indeß schon hier ein, welche Lücken und unaufgelöste Schwierigkeiten die Locke'sche Theorie in ihrer Grundlage enthält. Wollen wir auch die Ansicht von den Impressionen der Seele verständlich und erwiesen finden: so giebt dieß immer nur eine einfache Reihe von Bewirkungen nach rückwärts; wir können uns höchstens denken eine immer neue und höhere Abspiegelung des schon Abgespiegelten; nimmermehr aber das eigentliche Wesen des Bewußt-Seyns, das Sichselbstabspiegeln jenes Spiegels, die absolute Vereinigung von Seyn und Sehen, von Bilden und Sichbilden in einem einzelnen Momente des Vorstellens daraus erklärlich finden; noch weniger aber die Einheit dieses Selbstbewußtseyns durch die Mannigfaltigkeit des Vorstellens hindurch; — eine Thatsache, deren Bedeutung Locke in seiner ganzen Theorie nie gehörig erwogen zu haben scheint, da sie über sein Erklärungsprincip schlechthin hinausliegt. — Dagegen möchten wir Leibnitzen's Grundlage einer Psychologie — denn mehr als eine solche hat er nicht gegeben — fast den ersten Umrissen eines geistreichen Gemäldes vergleichen: Alles ist noch unausgeführt, Vieles erst angedeutet, aber die Linien sind so sicher geführt, und so lebendig bezeichnend, daß man bei schärferem Hinblicken die fehlenden Züge wie aus dem Innern her-

vorpulsirend schon zu erblicken glaubt. — Das Ich kann nach ihm nicht erklärt, hergeleitet, zusammengesetzt werden aus den andern Vorstellungen — die Einheit aus der Mannigfaltigkeit erst entstehen: — der stete, wiewohl vergebliche Erklärungsversuch aller wissenschaftlichen Atomistiker: — es ist, als die absolute Form, selber das Unvermittelte, Ursprüngliche des Geistes, in dem erst alle übrigen Bestimmungen zu seyn vermögen. Und es ist ein vergebliches Unternehmen, eines dieser beiden Glieder erst hinzutreten zu lassen zum andern; die wahre Philosophie tritt in ihre lebendige Mitte, indem sie nachweist, wie Keines ohne das Andere, wie in dem Einen schon unmittelbar das Andere gesetzt sey, wie das Formende, die Einheit, als solches eben lebendig sich aufschließen müsse zu innerer Mannigfaltigkeit, um auch nur Einheit zu seyn; wie umgekehrt die Mannigfaltigkeit nur bezogen auf die höhere Einheit, als die zusammenfassende Form, selbst jenes zu seyn vermöge. Und das Ich, das die Mannigfaltigkeit des Vorstellens Zusammenfassende, ist nur die höchste Zusammenfassung, der Insichreflex jenes absoluten Verhältnisses. Dieß ist der eigentliche Hauptgedanke der Leibnitzischen Ansicht; diese Einheit in allem Mannigfaltigen und umgekehrt wollte er als die Grundform alles Daseyns bezeichnen durch das, was er „Monaden" nannte; ein Ausdruck, den wir ganz fallen lassen können, — wie wir ihn auch im Vorigen geflissentlich vermieden haben, — wenn die Grundanschauung in uns lebendig geworden, die er bezeichnen soll: und eben diese erweckt und geltend gemacht zu haben, war das große Verdienst jenes herrlichen Geistes, leider aber gerade das, womit er am Wenigsten Ein-

gang gefunden bei der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit!

* * *

Wir kehren zu Locke zurück! Schon oben bemerkten wir, wie nach ihm alle Erkenntniß ursprünglich aus Sensation, die die ersten Elemente, den eigentlichen Inhalt alles Wissens darbiete, und aus Reflexion, der dieser Stoff zu freiem Eigenthume, zu modificirender Bearbeitung gegeben sey, hervorgehe. Daß nun jene unmittelbaren Vorstellungen der Sensation theils einfache sind, theils zusammengesetzte, (B. I, C. 2. 3.) ferner, daß die Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, theils ursprüngliche, (qualit. primariae), (wie Ausdehnung, Figur, Veränderlichkeit), theils durch die sinnliche Organisation vermittelte (qualit. secundariae) seyn sollen; (z. B. Farbe, Geruch, Geschmack u. dgl.; siehe C. 7.) eben so, wie aus diesen Wahrnehmungen, durch bloße Reflexion darauf die einfachen Begriffe der Thätigkeit, der Kraft, des Vermögens u. s. w. sich entwickeln: dieß werde ohne besondere Prüfung vorbeigelassen. — Wesentlicher ist es für den gegenwärtigen Zweck zu erwähnen, wie diese Theorie aus dem Gegebenen der sinnlichen einfachen Vorstellungen durch Reflexion die Allgemeinbegriffe herleiten zu können meint. — Die Reflexion, die ganze Fülle des Gegebenen als freies Eigenthum besitzend, kann in dreifacher Beziehung an ihm ihre Thätigkeit äußern: theils indem sie mannigfaltige gegebene Vorstellungen zu Einer verbindet, theils indem sie am Gegebenen auf das Einstimmige oder Widerstreitende ihres Inhaltes achtet; theils indem sie, zufolge jener beiden Thätigkeiten, das Ungleichartige an den Vorstellungen fallen läßt, und das

Gemeinsame derselben hervorhebt; wodurch (durch die Abstraktion) denn eben allgemeine Begriffe erzeugt worden seyn sollen, die nun theils Beschaffenheiten an den Substanzen, theils Substanzen selbst, theils deren Verhältnisse unter einander bezeichnen können. (C. XII. §. 1—7.)

Hier wäre nun eigentlich nur dasselbe enthalten, was so oder anders modificirt, selten aber gründlicher dargestellt, vor ihm und nach ihm die Logiker unzählige Mal wiederholt haben. Und doch möchten gerade in dem, was hier so leicht und behende abgefertigt wird, für die innere Konsequenz dieser Theorie die größten Schwierigkeiten verborgen seyn, die, tiefer erwogen, geradezu nöthigen, dieselbe ganz aufzugeben; während hier die Untersuchung durch ein Paar unverständliche Worte eben bei dem Punkte abgeschlossen wird, wo sie eigentlich erst beginnen sollte. Ueberall nämlich ist es eine förmliche petitio principii, wodurch die versuchte Ableitung der Allgemeinbegriffe aus den besonderen so leicht zu gelingen scheint. So soll nach Locke in den Begriffen, die da Substanzen ausdrücken, (Mensch, Menschheit, Thier) der vorausgesetzte — aber noch undeutliche — Allgemeinbegriff der Substanz überhaupt, dem nur eine andere einfache Vorstellung, des Menschlichen, Thierischen u. dgl. noch beigefügt werde, den Hauptbestandtheil ausmachen. — Richtig und wahr: aber eben die Richtigkeit dieser Bemerkung hebt die ganze Theorie von der Entstehung der Allgemeinbegriffe auf. Als vorausgesetzter, oder undeutlich vorhandener, soll der Begriff der allgemeinen Substanz denen der besonderen Substanzen zu Grunde liegen können? Was heißt dieß nach Locke's Theorie oder nach jeder an-

dern, welche dieselbe Grundansicht hat? Sie sind vorhanden, ehe sie durch Abstraktion (nicht entwickelt, sondern) erzeugt worden sind: — sind vorhanden also vor dem Akte ihrer Erzeugung, vor ihrem Seyn; ein ungeheuerer, durch Nichts zu verdeckender Widerspruch, der aber eben das merkwürdige Bekenntniß enthält, daß die Theorie, was sie erklären wolle, zur Erklärung selbst unbewußt voraussetze. Sie glaubt die Erzeugung der Allgemeinbegriffe aus Abstraktion vom Besonderen erklären zu können, während sie doch ihrem eigenen bewußtlosen Geständnisse zufolge zugiebt, dieselben nur entwickelt, aus ihrer Umhüllung mit Einzelnen nur ausgesondert zu haben. Nach dem Buchstaben der Theorie aber sind „undeutliche," „verborgene" Begriffe reiner Widerspruch, nicht weniger wie bewußtloses Bewußtseyn unräumlicher Körper es seyn würden, da ja erst durch den Akt der Abstraktion der Begriff überhaupt existiren soll.

Ferner: Nach der ganzen, auch ausdrücklich behaupteten Konsequenz der Theorie kann die Abstraktion immer nur stufenweise vom Besondern zum immer Allgemeineren fortschreiten, indem sie mehr und mehr die einzelnen Bestimmungen an den Begriffen fallen läßt; und so ist der Begriff der Allgemeinsubstanz nothwendig auf einer höhern Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns erzeugt, als der der besonderen Substanzen, also nur vermittelst der letztern und durch sie hindurch: er kann also in keinem Sinne wiederum für diese vorausgesetzt werden, wenn er nicht wirklich schon im Geiste ist, wiewohl noch verwickelt insbesondere, oder noch nicht als solchen zum Bewußtseyn gebracht. — So sind all' diese Lehren von der Erzeugung — nicht der Entwick-

lung — der Allgemeinbegriffe aus dem Einzelnen durch bloße Abstraktion, recht eigentlich Erschleichungen, die bewußtlos voraussetzen und stillschweigend benutzen, was sie erst hervorzubringen versprachen: eine Täuschung, die jenes Geschäft des Verstandes, Allgemeinbegriffe zu erzeugen, so leicht, und die Erklärung davon scheinbar so deutlich und unverfänglich zu machen scheint. Und jede versuchte Ableitung eines Allgemeinbegriffes bei Locke bewährt diese Erschleichung, indem, je leichter ihm jene zu gelingen scheint, desto deutlicher der Grundfehler der ganzen Ansicht dabei zu Tage kommt. Die Raumvorstellung, sagt er z. B., ist nichts Anderes, als eine einfache Idee, (nicht Anschauung,) aus Wahrnehmung der Entfernung der Körper durch Getast und Gesicht entstanden (C. XIII, §. 1—2.): darin liegt zugleich der Begriff des Maaßes — der Raumbegränzung, Ausscheidung innerhalb desselben, was den Begriff des Ortes (§. 7—10.), und, da wir bemerkten, daß dieß Messen und Begränzen kein Ende und kein Hinderniß finde, zuletzt den Allgemeinbegriff der Unendlichkeit des Raumes (§. 4. 5.) giebt. — Auf dieselbe Art läßt er die Vorstellung der Zeit aus dem Begriffe einer durch ein gewisses Maaß beschränkten Dauer entstehen (C. 14. §. 17.); und, da dieß Maaß ins Unbestimmte ausgedehnt werden kann, soll daraus der Begriff der Ewigkeit hervorgehen. Beiden Ableitungen liegt der Widerspruch einer erlebten oder mindestens bemerkten, wahrgenommenen Unendlichkeit zu Grunde; da vielmehr, wenn die Unendlichkeit und Allgemeinheit nicht schon als die verborgene Wurzel im Bewußtseyn des Endlichen und Besonderen, — das eben nur als die Begränzung und In-sich-be-

sonderung jener begriffen werden kann — gegenwärtig wäre, und als das *Alleinige* unseres Bewußtseyns wirklich nur das Besondere und Endliche mit *Locke* anerkannt werden müßte, — in der That Nichts schwerer, ja *widersprechender* seyn würde für die Vorstellung, als der Gedanke eines *Unendlichen* überhaupt. *Wie* könnte dieser überhaupt nur im Bewußtseyn zu Stande kommen, wenn dieß in der That unmittelbar nur auf *Endliches* angewiesen wäre, wenn es jenen nicht eben schon wirklich besäße an und mit dem Endlichen — als die *allgemeine Sphäre* desselben, in welche dieß nur als von ihr *Begränztes* hineintritt? *Begränzung* überhaupt nämlich — als das Princip alles Endlichen — setzt voraus die absolute *Nichtgränze* — die Unendlichkeit. Und so ist *diese* vielmehr als das Primitive des Bewußtseyns anzusehen, mittelst dessen erst das Einzelne und die Besonderheit vorgestellt werden können. Beides aber erscheint in *wirklichem* Bewußtseyn durchaus in Einem Schlage, weil die Unendlichkeit *unmittelbar* nur am Endlichen, das Endliche *überhaupt* aber nur am Unendlichen hervortreten kann. Den Raum also und die Zeit z. B. setzest du als unendliche schon voraus, um sie nur irgendwie in endlicher Begränzung anschauen zu können; denn du vermagst ja, diese ins Unbedingte hin zu vergrößern, oder *jede* Begränzung unmittelbar *aufzuheben*; d. h. sie sind dir damit als unendliche gegeben. Ebenso, was du wahrnehmend eigentlich *erkennst*, — das *Wahre* im *Wahrgenommenen* — ist nur das *Allgemeine*: was du an diesem Körper z. B. eigentlich anschaust, was dir die Realität, das Qualitative desselben ausmacht, sind *allgemeine*, wesent-

liche

liche Eigenschaften, die er gemein hat mit andern, und die, an ihm nur in einzeln zufälliger Gestalt und besonderer Beziehung hervortretend, ihn zu diesem machen: aber jene Gestalt wechselt unaufhörlich an ihm vor deinen Augen, nur das Allgemeine bleibt in diesem Wechsel, und dieß ist es eben, was dir das Wesen dieses Körpers ist, — wodurch du überhaupt an ihm, wie an allem Einzelnen, ein Wirkliches erkannt zu haben meinest. Und so ist es auch hier immer nur das Allgemeine in besonderer Gestalt und Beziehung, was überhaupt erkennbar ist: das unmittelbare Bewußtseyn sondert freilich nicht diese beiden Momente, eben weil es stehen bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen; und eben dieß macht das Unphilosophische seines Standpunktes aus. Aber auch in der Theorie über denselben nicht hinausgelangen zu können, heißt die unwillkührliche Beschränktheit zu einer willkührlichen, zu einer absoluten Schranke machen, die jedes höhere Bewußtseyn ausdrücklich verläugnet und von sich abweist.

Dieß genügt vollkommen, um für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung die ganze philosophische Ansicht zu charakterisiren, als deren klassischer Autor allerdings Locke anzusehen ist: wir erkannten die eigenthümliche Bedeutung derselben in der ganzen Entwicklung philosophischer Erkenntniß, so wie ihren Mangel und die nothwendige Ergänzung, deren sie bedarf. Indeß ist der Werth derselben, den sie durch ihren historischen Zusammenhang gewann, sehr hoch anzuschlagen; sie trug wesentlich dazu bei, den verworrenen Traum der noch herrschenden Scholastik zu verscheuchen, und die Spekulation von der Einen Seite wenigstens einer gesunden und naturgemäßen Ansicht zu nähern.

Locke's Streben nach Einfachheit, Konsequenz, Klarheit, ist unverkennbar; neu der eingeschlagene Weg zur Begründung eines wissenschaftlichen Erkennens, und vollkommen richtig die dabei zu Grunde gelegte Hauptansicht, daß alles Erkennen sich aus dem Gegebenen des unmittelbaren Bewußtseyns entwickle, wobei er nur die Art und die Bedeutung dieser „Entwicklung" verkannte. Denn das ist eben das scheinbar Einfache, und zugleich die seltsam täuschende Evidenz dieser Lehre, daß sie bewußtlos den eigenen verborgenen Reichthum des Geistes benutzt, um diesen dennoch wiederum erst aus dem Einfachen der äußeren Sensation herzuleiten. Was zuerst in ihnen erscheint, soll zuletzt aus ihnen erst hergeleitet seyn: und eben der Mangel dieser schärfern Unterscheidung macht das Falsche und Einseitige der Lehre aus. Aber deßhalb ist sie gerade Köpfen von historisch-pragmatischer Tendenz vollkommen genügend und unübertreffbar einleuchtend, weil sie ihnen den Ursprung aller Begriffe auf historische Weise begreiflich zu machen scheint; und es wird eben darum bei einer gewissen Klasse der Wissenschaftlichen diese Ansicht nie verschwinden, weil sie nur der vollkommene Ausdruck ihrer eigenen Geistesrichtung ist. Sie selbst aber läßt sich durch die bloße Hervorhebung ihres Gegensatzes, durch das Geltendmachen des Moments der Allgemeinheit im Einzelnen und Besonderen sogleich über sich erheben und berichtigen, indem nur eine ursprünglich geringe Versäumung der Reflexion ihr das Daseyn gegeben hat. Und so wäre sie in ihrem ersten Ursprunge fast den beinah' unwillkührlichen moralischen Vergehungen zu vergleichen, die wir nachher durch ihre Konsequenz und ihre Folgen im Leben oft die heillosesten Wir-

kungen herbeiführen sehen; und auch in der Spekulation scheint die leichteste Verabsäumung im weitern Verlaufe das größte philosophische Unrecht erzeugen zu können. Und deßhalb gilt es auch in der Philosophie, stets allseitig sich zu orientiren, um das Verhältniß seiner eigenen Besonderheit zur höhern Einheit der Wissenschaft völlig zu begreifen.

* * *

Wiewohl der ganze Standpunkt Locke's in der umfassenden Vernunftansicht Leibnitzen's von selbst als einseitig und mangelhaft erkannt wurde; so mußte doch die spekulative Frage, welche Locke in Anregung gebracht hatte, auch für sich und in ihrer Beschlossenheit weiter verhandelt werden. Es war geltend gemacht worden, daß es einer wissenschaftlichen Theorie des Bewußtseyns bedürfe, um überhaupt über die Möglichkeit des spekulativen Erkennens zu entscheiden: eine solche war durch Locke versucht worden, wodurch neue Fragen angeregt wurden, die in weiterem Verlaufe nun bis zu dem Punkte durchgeführt werden mußten, wo die Theorie des Bewußtseyns, über ihr eigentliches Ziel entschieden, entweder wirklich dazu übergeht, metaphysisches Erkennen zu seyn — oder wo im Gegentheile die Unmöglichkeit desselben sich gefunden, und die Theorie zu dem sinnlichen und erfahrungsmäßigen Wissen, als dem einzig möglichen, zurückkehrt.

Und in der That sehen wir diese Entwicklung von Locke aus, wenn auch nicht vollendet, doch fortgesetzt durch die nächsten philosophischen Leistungen bis auf Kant; indem gerade die dort nicht gehörig erörterten Punkte hier ausschließlich zur Sprache kamen. —

In Locke's Theorie bleibt es zweifellose Voraussetzung, daß die Seele „afficirt" werde von den Außendingen vermittelst der Sinne; sodann, daß die dadurch entstandenen Sensationen treue Nachbilder seyen des Wesens und der Eigenschaften jener gegenständlichen Welt; ein Satz, der nur die unmittelbare Folge des ersten enthält. Es fiel dabei jener Theorie nicht ein, diese Voraussetzung näher zu erörtern oder tiefer zu begründen, ja nicht einmal sie als bloße Voraussetzung — demnach als Unbewiesenes — anzuerkennen. — Zunächst konnte daher von diesem Standpunkte aus nur weiter zurückgegangen werden, um, die Locke'sche Theorie tiefer unterbauend, jenes vorausgesetzte Verhältniß zwischen Bewußtseyn und Gegenständlichem näher zu untersuchen. Dort bestimmen die Gegenstände das Bewußtseyn; dieß ist passiv ihnen hingegeben, nur der Spiegel der Außenwelt! Wurde nun durch die nächsten Untersuchungen diese Ansicht als ungenügend, ja widersprechend nachgewiesen; so mußte das Verhältniß zwischen Bewußtseyn und Objektivität zunächst den entgegengesetzten Ausdruck gewinnen: das Bewußtseyn absolut selbstständig, setzt durch sich selbst die äußere Objektivität; — der idealistische Moment: — welches Verhältniß wieder in dem negativen Resultate zunächst seinen Ausdruck findet, daß eben deßwegen das Bewußtseyn, aller eigentlichen Objektivität ermangelnd, in seinen subjektiven Vorstellungen, seinem Sichinsichselbstvorstellen abgeschlossen ist; — der skeptische Moment. Und was wir so eben in allgemeiner Nothwendigkeit nachwiesen, bewährt auch unmittelbar die weitere historische Entwicklung: in Berkeley und Hume sind die beiden angegebenen

Momente wirklich dargestellt, nur mit dem Unterschiede, daß Berkeley's spekulative Tiefe zum Theil schon seinen subjektiven Standpunkt durchbrach, und alle Elemente einer umfassenden Vernunftansicht wenigstens als angedeutete in ihm liegen.

Zunächst also galt es der Frage, was jene Voraussetzung eigentlich bedeute, die Seele werde von Außen afficirt; ferner was die sogenannten Außendinge seyen, deren Nachbilder durch jene Affektionen in die Seele gelangen sollen? Dieß war der Gesichtspunkt, aus welchem George Berkeley zunächst die eigene Theorie entwickelte. Unstreitig ist es schon vom höchsten Gewinne für die ganze folgende Untersuchung, richtig und scharf die Frage zu stellen, auf die es ankommt. Hier geschah es! Er begann mit der Untersuchung, welche die Philosophie nicht früh genug erörtern kann, was eigentlich gegeben sey, was die ersten unmittelbaren Elemente des Bewußtseyns seyen? Und die schärfste Analyse sollte sie beantworten, genau sichtend das wirklich Gegebene von dem, was ungeprüftes Urtheil, falsche Schlüsse, kurz die Meinung — als das philosophisch zu Berichtigende — etwa dazumischen. — Wie parador also auch das Resultat gegen die gewöhnliche Meinung angehe; nie kann es der Thatsache selbst, dem eigentlich „Gegebenen" widersprechen, so fern dieß nur treu und scharf aufgefaßt worden, sondern nur dem, wo die Thatsachen aufhören, und die Schlüsse beginnen, die es sich gefallen lassen müssen, berichtigt zu werden, wie allgemein auch sonst die Ueberzeugung von ihrer Bindigkeit seyn möge: dem Gegebenen aber kann schlechthin nicht widersprochen werden, weil es ja eben Gegenstand der philosophischen Betrachtung,

das zu Erklärende ist. Sollte hier daher das Resultat ein idealistisches seyn, so wird damit wahrhaft nicht dem Gegebenen widersprochen, sondern nur andern philosophischen Ansichten über dasselbe: lediglich gegen diese ist es gerichtet, keineswegs gegen das unmittelbare Bewußtseyn (den Gemeinsinn), der an sich ganz unphilosophisch, also weder idealistisch noch realistisch, zur Philosophie überhaupt nur das Verhältniß haben kann, von ihr vollständig erklärt zu werden; und insofern dieß nur der Idealismus, nicht der Realismus vermöchte, spricht das Thatsächliche selbst für die idealistische Ansicht. Dieser Gesichtspunkt, der eine Menge verworrener Einwendungen gegen den Idealismus mit der Wurzel abschneidet, werde auch bei der Beurtheilung Berkeley's nie vergessen, der noch außerdem das Schicksal gehabt hat, in der Hauptsache seiner Ansicht fast allgemein mißverstanden zu werden. — Die Aufgabe übrigens, die einzelnen Thatsachen selbst für die idealistische Erklärungsweise zu benützen, und zu zeigen, in welche Widersprüche und Ungereimtheiten die gewöhnliche Lockisch-realistische Ansicht sich verwickle, hat Berkeley besonders in seinen kleinern philosophischen Schriften, (den Gesprächen zwischen Hylas und Philonous, dem Alciphron, und der höchst bedeutenden Abhandlung über die Theorie des Sehens) behandelt, die daher in diesem Sinne gewisser Massen populär genannt werden können, während er in seinem Hauptwerke: treatise concerning the principles of human knowlegde, welchem wir an dieser Stelle folgen, seine Ansicht nach ihren spekulativen Gründen und in ihrer genetischen Entwicklung dargestellt hat.*)

*) Wir citiren nach der Ausgabe: London 1774. 8., wel-

Was also ist gegeben dem unmittelbaren Bewußtseyn? Offenbar nur ein Vieles von nach Inhalt und Grad durchaus bestimmten Vorstellungen, unter denen indeß der merkwürdige Unterschied obwaltet, daß die Seele gewisser Vorstellungen als innerlicher sich bewußt ist, gewisse andere aber als außer ihr vorhanden auffaßt — nicht aber nach der gewöhnlichen Verwechslung als von Außen stammend, denn die „Außenwelt" selbst ist vorerst

cher widerlegende Anmerkungen beigefügt sind, eine Gestalt, wie die Schriften Berkeley's auch zuerst auf deutschem Boden erschienen, in Eschenbach's „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen" (Rostock 1756.), worin B. idealistische Gespräche, „mit widerlegenden Anmerkungen" versehen, zu finden sind. Außerdem sind dieselben noch übersetzt in Berkeley's philosophischen Werken Th. I. L. 1781., wovon nur dieser erste Band erschienen; Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie scheint nur jene Gespräche seiner Darstellung zu Grunde gelegt zu haben, die mehr aus dem partikulären Zwecke geschrieben sind, die entgegengesetzte Ansicht zu widerlegen und zu zerstören, als die eigene zu begründen, zu welcher die Schrift eigentlich nur indirekt hinleiten soll. Daher denn auch die dürftige Darstellung jener Philosophie bei Tennemann, und sein eigenes ungenügendes Urtheil über dieselbe, indem er die ganze Verwirrung Berkeley's besonders daraus herleitet, daß er nicht zwischen dem Dinge an sich, insofern es ist, und insofern es erscheint, gehörig unterschieden, und dabei das Verhältniß von Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig gefaßt habe. (Th. XI. S. 410. 415.)

uns nichts weiter, als die Summe der äußern Vorstellungen des Bewußtseyns. — Der Gegensatz aber zwischen den innern und äußern Vorstellungen ist ein absoluter, schlechthin durchgreifender: im gesunden Zustande verwechselt die Seele diese beiden Arten von Vorstellungen nie miteinander, oder steht zweifelnd an, wozu die eine oder die andere zu zählen.

Dieß ist dem unmittelbaren Bewußtseyn gegeben, und mehr schlechthin nicht. Alles, das darüber hinausliegt, ist demnach schon Reflexion, Schluß, Erhebung über den Standpunkt der Gegebenen, und fällt als solches nothwendig philosophischer Prüfung und Berichtigung anheim. Am allerwenigsten liegt aber in der Thatsache des Bewußtseyns als solcher, daß die sinnlichen Sensationen Abbilder der Außendinge seyen: vielmehr sind ja, was man sonst Dinge nennt, lediglich bestimmte Complexionen mannichfacher Sinnenempfindungen. Dieser Geruch, dieser Geschmack, diese Gestalt und Farbe, diese Consistenz in unmittelbarer Vereinigung empfunden, nennen wir ein „Ding," wie einen Apfel; und was dieser noch außerdem für uns seyn könnte, ist weder anzugeben, noch auch nur zu denken! Daß wir diese mannichfachen Sinnencomplexionen „Dinge" nennen, ist wahr, aber dieß liegt nicht an sich in der Sinnencomplexion als solcher. Ding und Dinge unmittelbar empfunden werden zu lassen, wäre vielmehr nichts Geringeres, als ein philosophischer Widerspruch: jenes ist ein Begriff, also das absolut Unsinnliche, was eben damit jenseits der unmittelbaren Thatsache liegt.

So ist vielmehr, was wir „Ding" in der Sphäre des Sinnlichen nennen, nur eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen zu absoluter Einheit. Woher aber das Bindende, woher die Einheit? Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten: das Band, die Einheit von Vorstellungen kann nur im Vorstellenden selbst liegen; sie in einem dem Geiste und dem Vorstellen entgegengesetzten Außendinge zu suchen, wäre eine Behauptung doppelt ohne Sinn, indem es erstens an sich schon widersprechend wäre, das Ding (als die Nichtvorstellung) zum Grunde einer Mannichfaltigkeit verbundener Vorstellungen im Bewußtseyn zu machen; sodann das „Außending" selbst nur in und für das vorstellende Bewußtseyn, existirt, die ganze vermeintliche Erklärung also sich selbst aufhebt. — Der Geist ist es daher, in dem die sinnlichen Complexionen sind: ein Satz, der übrigens nur eine vorläufige Unterscheidung dieser Theorie von der gewöhnlichen Ansicht enthalten soll, und der erst im weitern Verlaufe seine nähere Bestimmung enthalten kann.

Das Seyn der Außenwelt bedeutet bei philosophischer Besonnenheit daher nur: ihr Vorgestelltwerden; ihr Esse ist lediglich = Percipi (§. 4. S. 76.); und noch ein anderes Seyn oder irgend ein Substrat objektiv ihr zu Grunde zu legen (§. 17. S. 86.), wäre der offenbarste Mangel an der nächsten und leichtesten Reflexion, da auch dieses Seyn eben nur, wie davon geredet wird, in und für Bewußtseyn, d. h. Vorstellung seyn könnte, welcher Zirkel, wiewohl wiederholbar in's Unendliche, doch nimmer durchbrochen zu werden vermag. Zudem wird durch eine solche Behauptung eigentlich die Gränze der That-

sachen schlechthin *überschritten*, und die Sphäre des philosophischen Beweises beginnt: wir haben daher nach dem Rechte jener Annahme und nach den Gründen derselben zu fragen, die nur philosophische seyn können, also auch philosophischer Prüfung unterliegen. (§. 7. 8. S. 78 ff.)

* * *

Dieß sind, mancherlei Nebenerläuterungen abgerechnet, die ersten Gründe, aus denen *Berkeley* seinen Idealismus entwickelte: in größerer Zusammendrängung und in möglichster Schärfe hier dargestellt, werden sie vielleicht klarer hervortreten, als beim Autor selbst, wo die Mannichfaltigkeit der Erörterungen den eigentlichen Kern des Beweises einiger Maßen aus den Augen rückt. Er gründet sich auf die Frage, woher die *Einheit* der sinnlichen Vorstellungen stamme, die verbunden das ausmachen, was die gewöhnliche Ansicht das Sinnending nennt; — oder was der *Grund* derselben sey? Gründlich scheint uns *Berkeley* gezeigt zu haben, daß dieser nicht in irgend einem „materiellen" (d. h. dem Vorstellenden schlechthin entgegengesetzten) Substrate u. dgl. gesucht werden könne; er hat vorläufig hinzugesetzt, daß jene *Einheit* daher nur im Vorstellenden — im Geiste selbst anzunehmen sey. Hiermit hat er jedoch eine Verwirrung der Begriffe, wenn auch nicht deutlich sich zu Schulden kommen lassen, doch wenigstens nicht bestimmt genug abgewiesen, die dem rechten Verständnisse seiner Lehre Eintrag zu thun droht, und die uns daher hier näher zu bezeichnen erlaubt sey, zumal da sie auch sonst in den Kämpfen zwischen Idealismus und Realismus manche Irrung veranlaßte, indem hier der Punkt ist,

an dem der gewöhnliche Idealismus als ungenügend sich erweist.

„Das Sinnending ist nach philosophischer Bedeutung nichts Anderes, als eine Mannichfaltigkeit sinnlicher Vorstellungen, auf ein Ganzes bezogen, in Einheit zusammengefaßt. — Woher die Einheit? — Einheit von Vorstellungen kann nur in das Vorstellende selbst gesetzt werden; sie ist im Geiste, der ja überhaupt alle Vorstellungen auf sich bezieht, und in sich vereinigt." So ungefähr Berkeley!

Jene Einheit des Geistes ist zunächst aber nur die äußerliche, bloß formale, die da alle Vorstellungen insgesammt auf das Allgemeine des Bewußtseyns bezieht, und sie nach dem Zugleich oder Nacheinander des Vorgestellten überhaupt nur verbindet; ich nehme z. B. an der sinnlichen Complexion, die ich Apfel nenne, dieß mit diesem Zugleich (in Einem Bewußtseyn) wahr: nicht aber ist es die innerliche, materiale Einheit, die da die innern Kräfte*) („Eigenschaften") des „Dinges" — welche in Bezug auf das Bewußtseyn als Sinnenempfindungen sich darstellen, — wesentlich vereinigt und zusammenschließt. Diese kann das Bewußtseyn nicht hinzufügen den vereinzelten Sinnenempfindungen, um daraus die Totalität des Vorgestellten zu erzeugen, weil die sinnlichen Complexionen, in der dasselbe „Ding" erscheint, durchaus wechselnde vor dem Bewußtseyn, ja unendlich mannichfache sind. Indem ich den Apfel sehe, nicht aber taste oder

*) So bezeichnen wir einstweilen das verborgene (intelligible) Substrat der Sinnenvorstellungen.

schmecke, habe ich eine andere sinnliche Complexion desselbigen, als wenn letztere Empfindungen noch hinzukommen; dort und hier bietet es also mir andere und wieder andere Einheiten dar, und dennoch ist stets dieselbe Vorstellbarkeit sinnlicher Eigenschaften in ihm: ich weiß oder kann erfahren, wie sein Gefühl und sein Geschmack ist; ja der Naturforscher mit dem Vergrößerungsglase, der Chemiker durch Experiment wird neue gewöhnlich nicht vorgestellte Eigenschaften, also auch neue Complexionen an ihm entdecken, und so fortgesetzte Beobachtung in's Unbedingte. Ein jedes „Sinnending" ist daher vielmehr unendliche **Vorstellbarkeit**, während die bestimmte Complexion (Einheit), in der es gerade erscheint, nur eine zufällige Ansicht desselben ist. Und diese Complexionen Desselben werden dem Bewußtseyn immer neu und immer anders gegeben, so daß die innere Einheit derselben, oder vielmehr ihr Grund schlechthin unabhängig vom Bewußtseyn vorauszusetzen ist. — So scheiden wir scharf die formale, subjektive Einheit des Bewußtseyns (wodurch ich in der Vorstellung dieses Körpers die Empfindungen dieser Farbe, dieses Geruchs und Geschmacks unmittelbar vereinige) von der innern objektiven, die denselben dem Bewußtseyn als eine solche Vorstellbarkeit darbietet. Berkeley scheint beide hier verwechselt zu haben, und der subjektive Idealismus beruht bloß auf dieser Verwechslung. Und so hätte jener von seinem Standpunkte aus vorerst hier nur schließen können, daß ein Unbekanntes, ein X, dem Vorgestellten zu Grunde liege, welches nun im Vorstellen mit diesen sinnlichen Bestimmungen erscheint, und dessen Wesen, als das schlecht-

hin Unsinnliche, der Verstand weiter zu verfolgen hätte. Aber, wie wir nachgewiesen, die wechselnde Erscheinung des Sinnlichen selbst deutet auf ein Seyn, ein schlechthin Unabhängiges vom Bewußtseyn — das Phänomenon der Vorstellungen auf ein Noumenon: und wie die einzelnen Sinne sich gegenseitig berichtigen, wie die optischen Täuschungen durch die Theorie der Optik nicht aufgehoben, wohl aber für die Sinnenwahrheit unschädlich gemacht werden können; so muß die gesammte Sinnlichkeit gedeutet und berichtigt werden durch den Verstand. — Desto entschiedener hat aber Berkeley von der andern Seite jene verworrene Lehre von den Abbildern, welche die Außendinge den Sinnen und dadurch der Seele von sich einprägen, ausgereutet, und überhaupt die Ansicht widerlegt, als ob die sinnlichen Vorstellungen das An sich des Dinges darzustellen vermöchten: und dieß ist als der nächste Gewinn seiner idealistischen Beweise anzusehen. — Jene Lehre aber, die die Sinnenvorstellung ohne Weiteres für die Sache selbst nimmt, und deren beständiges Urtheil lautet: dieß ist, weil und wie ich's empfinde: — jene Lehre ist nicht eigentlich Realismus zu nennen; vielmehr ist Sensualismus für sie die einzig richtige Bezeichnung: sie hält sich auf dem niedersten Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseyns; sie ist Ausdruck des Gegebenen, über das philosophirt werden soll, das aber selbst nicht zu philosophiren vermag, so lange es nicht über seine Beschränktheit hinausgelangt ist. Realismus dagegen ist das Element jeder wahrhaft spekulativen Philosophie, und dem Idealismus gar nicht eigentlich entgegenzusetzen, wie z. B. der Leibnitz'sche Idealismus eben so unmittelbar

realistisch ist; und auch in der Berkeley'schen Theorie wird ihr realistisches Element von uns noch nachgewiesen werden. — Was aber ferner jene Lehre von den Impressionen anbetrifft, so widerspricht es jeder gesunden Naturansicht, eine Substanz in irgend einer Veränderung, die mit ihr vorgeht, als bloß leidend zu setzen, wie hier den Geist, der da Impressionen empfangen soll. Schon nach den allgemeinsten Naturprincipien muß daher die Sinnenvorstellung angesehen werden als das Produkt aus der Wirkung des Außendings und der Gegenwirkung des Sinnes, wodurch dieselbe, auch nach dem Ausspruche der formalsten Reflexion, nicht mehr als nacktes Abbild des wirkenden Außendinges angesehen werden kann; was bereits die älteste Philosophie in ihrem naiven Lakonismus durch den Spruch bezeichnete: der Honig sey eben so bitter als süß, d. h. beide Vorstellungen seyen in Bezug auf sein Ansich gleich unbezeichnend: keine Ansicht könne überhaupt in den Sinnenempfindungen ausgedrückt seyn.

* * *

Doch, indem wir erläutern und berichtigen, sey gleich hier in Erinnerung gebracht, daß mit Vorstehendem das Charakteristische von Berkeley's Idealismus noch nicht erschöpfend dargestellt sey, daß vielmehr, was wir so eben gegen ihn zu erinnern schienen, in Wahrheit für ihn geschehen sey: denn was er Anfangs übereilend sich verbaute, hat er auf einem andern Wege weislich wieder in den Umkreis seiner Untersuchung zu ziehen gewußt. — Ist nämlich die gewöhnliche Vorstellung von Abbildern der Außendinge in der Seele für immer abgewiesen: so bleibt doch die andere Frage übrig, was denn zu jener Vorstel-

lung einer Außenwelt überhaupt verleitet, ja was dieselbe auch abgewiesen und widerlegt, doch immer wie unwillkührlich uns aufdrängt?

Der Geist ist in seinem äußern Vorstellen zugleich seines Gebundenseyns, seines Leidens dabei sich bewußt: von allen Seiten dringt eine Fluth mannichfacher Sensationen auf ihn ein, deren Kraft und Eindringlichkeit er sich nicht entziehen kann; ja er leidet fortwährend gleichsam Gewalt durch die ihn umgebende Außenwelt, — werde sie nun als eine Summe von Vorstellungen oder eine Vielheit von Dingen gefaßt, — die ihn seinem reinen Insichseyn zu entziehen und über ihre Mannichfaltigkeit hinweg zu zerstreuen sucht. Zugleich entwickelt aber an diesem Kampfe gegen die Außenwelt der Geist sich selbst; an der Gegenwirkung findet er erst sein Inneres, und steht nun als Einer und in sich Ganzer (als Ich) jener Unendlichkeit abgeschlossen gegenüber; so daß die ganze Entwicklung des Bewußtseyns in der That auf jenem ursprünglichen Zwiespalte von Außen und Innen, von Gebundenheit und Freiheit beruht. — Und so bildet eben dieß den Gegensatz zwischen den äußern und innern Vorstellungen: jene sind schlechthin vom Bewußtseyn der Gebundenheit begleitet, sind stärker, lebhafter, bestimmter: in diesen schaut der Geist sich dagegen als frei bildender an, und sie sind von minderer Intensität und Bestimmtheit. (§. 29. S. 96.). — Daher kehrt denn von Neuem die Frage zurück, welches der Grund dieser Gebundenheit des Bewußtseyns im sinnlichen Vorstellen seyn möge: daß diese Vorstellungen Impressionen der Außendinge seyen, ist schon Erklärung, nicht mehr Thatsache, und ist von

der philosophischen Prüfung als unstatthaft bereits abgewiesen worden.

Welches also ist der Grund des sinnlichen Vorstellens in dem bezeichneten Sinne? — Er müßte zuförderst außer dem Geiste gesucht werden, d. h. — um den Ausdruck der ganzen Schärfe des Begriffes zu nähern, — ein schlechthin von ihm Unabhängiges seyn, da vielmehr der Geist selbst von ihm abhängig, bestimmbar gedacht werden muß. — Ließe sich hier nun der Gedanke des „Dinges" nicht wiederum einschieben, das, außer dem Geiste und Einfluß auf denselben übend, zwar nicht eigentlich in ihm sich abbilde, wie es ist, — diese verworrene Vorstellung bleibe fern, — dennoch die sinnliche Vorstellung irgendwie verursache oder hervorbringe, die demnach immer ihren Zusammenhang mit dem Dinge, wie ihre innere Verwandtschaft mit ihm verrathen werde, woraus, wenn auch nicht durch die Sinne, doch durch den Verstand vielleicht dessen Wesen erkannt zu werden vermöchte? (§. 18. S. 88.) Der Verstand nämlich, könnte man meinen, habe nur abzuziehen, was an den sinnlichen Vorstellungen Subjektives wäre, um das reine Ding zuletzt übrig zu behalten; ein Verfahren, das gehörig durchgesetzt, endlich auf den Kantischen Begriff des Dinges an sich führen würde, das in dieser Lehre nur noch als leeres Substrat des Vorstellens, als Unerkanntes und Unerkennbares zurückbleibt.

Aber was als Substrat einer Vorstellung gedacht wird, sagt Berkeley, kann selbst nicht in seinem Wesen schlechthin entgegengesetzt (heterogen) seyn der Natur des Vorstellens, wie nach jenem Begriffe

das

das Ding, oder gar die materiellen Substanzen allerdings zu denken wären. Wie durch Farben eben nur die Veränderungen des Lichts, durch Körpervorstellungen nur räumliche Verhältnisse überhaupt dargestellt zu werden vermögen, nicht aber Töne, oder rein geistige Beziehungen, eben so wenig kann die Vorstellung innerlich heterogen, unangemessen seyn dem, was sie vorstellt, in welchem Falle es eben nicht vorgestellt würde, vielmehr schlechthin unvorstellbar bliebe. — Sind wir also einen Grund, ein Substrat für die sinnlichen Vorstellungen anzunehmen genöthigt, so ist dieß selbst vorstellender, geistiger Natur; und wenn wir gleich von hier aus mit einigen Schritten in den charakteristischen Mittelpunkt jener Lehre hineinschreiten wollen, so liegt die Konsequenz nahe, daß Geister eben die einzig für uns existirenden Substanzen, der Grund der sinnlichen Vorstellungen aber im absoluten Geiste — oder Gott — zu suchen sey. (Was daran außer der allgemeinen Konsequenz noch dunkel seyn möchte, wird die weitere Entwicklung aufhellen.).

Wenn wir daher auch mit der Gegenpartei hypothetisch eine Welt materieller Dinge außer dem sinnlichen Vorstellen annehmen wollten; so wäre es für das Bewußtseyn doch schlechthin unmöglich, über ihr Seyn oder Nichtseyn zu entscheiden; da sie, an sich dem Wesen des Geistes entgegengesetzt, in keinem Sinne für denselben vorhanden seyn kann, also, ihre Existenz angenommen oder nicht, als das durchaus Beziehungslose zum Geiste sein sinnliches Vorstellen weder erklären noch modificiren kann. Damit löst sich aber jene Annahme in einen Widerspruch

mit sich selbst, in ein reines Impossibile auf. Indem die materiellen Dinge für das Bewußtseyn sind, hören sie eben damit auf, Materie, das dem Vorstellen Entgegengesetzte zu seyn; sie sind Vorstellung. Sind sie aber nicht da für das Bewußtseyn; so kann dasselbe von ihnen weder wissen noch reden; sie sind ihm das reine Nichts. — Untersuchen wir jedoch jenen Begriff der Materie selbst tiefer, so findet sich, daß er selbst nur das gemeinsame Substrat mannichfacher sinnlicher Qualitäten, der Ausdehnung, Solidität, Schwere u. dgl. sey — die, wenn Du sie abziehest von jenem Begriffe, durchaus Nichts an ihm übrig lassen, als den leeren Gedanken eines Trägers aller jener Qualitäten, dessen Seyn für sich und vor seinen Bestimmungen vollends gar keinen Sinn haben würde. Da nun jene sinnlichen Qualitäten bereits als bloße Vorstellungen aufgewiesen sind, so zeigt sich die der „Materie" selbst auch nur als durch und durch Vorstellung! — Die Sache ist hier auf ihre höchste Spitze gestellt: die Annahme einer materiellen Welt hebt sich selbst auf: indem sie angenommen (gewußt) wird, kann sie eben nichts Materielles seyn. Umgekehrt ist also das wahrhaft Substantielle außer dem (menschlichen) Geiste selbst nicht-sinnlicher (geistiger) Natur. (Berkeley ist reich an Expositionen, um diesen Hauptpunkt seiner Lehre von allen Seiten ins Licht zu setzen; vergl. §. 11. S. 82., §. 20. 25. 26. S. 94., §. 34. 35. S. 100 ff., §. 56. S. 118. u. s. w.).

Es bleibt daher nur der Gedanke geistiger Substanzen übrig. Das eigentlich Wirkliche, Bestehende ist schlechthin nur als von geistiger Natur zu denken: energisches Daseyn, Kraft, Leben ist gleichbedeutend

mit Geist; (ein trefflicher Gedanke, den Berkeley leider und nur nicht tiefer begründet und weiter durchgeführt hat) Geist aber ist ein einfaches, untheilbares, absolut thätiges Wesen: sofern es Ideen wahrnimmt, heißt es Verstand; (eine besondere „Sinnlichkeit" außer dem Verstande anzunehmen, verbietet die Konsequenz der Lehre;) sofern es Ideen producirt, oder in Bezug auf sie wirkt, heißt es Willen. In beiderlei Rücksicht ist es aber thätig, und Ideen oder Vorstellungen sind eben, wie sich versteht, die Erzeugnisse dieser Thätigkeit: der Geist ist nur als schlechthin vorstellend zu denken. — Aber da, was überhaupt zum Bewußtseyn kommen kann, Ideen, d. h. nur Produkte dieser vorstellenden Kraft, ein Passives und Unthätiges sind, so können diese das absolut thätige Wesen ihres Principes, des Geistes, auf eine entsprechende Weise nicht darstellen: den Geist, als das absolut Thätige, an sich zu erkennen ist eben deßhalb ewig unmöglich, weil das Element der Vorstellung, als das absolut Producirte und Unthätige, jenem nicht gewachsen ist. Die Natur des Geistes, wie der Begriff der Kraft, also überhaupt das innerlich Substantielle des Daseyns kann nur an seinen Wirkungen, d. h. inadäquat, erkannt werden. Und man frage sich nur, ob man sich eine vollkommene Idee bilden könne von Kraft, oder von Substanz, oder von Geist an sich; immer wird man jene nur als wirkende, als in ihren Eigenschaften sich darstellende, diesen als vorstellenden, also in ihre Produkte ergossen, nicht in ihrem Seyn an sich zu begreifen vermögen. (§. 25—28. S. 97 ff.). — So ist eben darum auch der Begriff des Seyns (vgl. §. 17. S. 86.) der unverständlichste von allen, weil er als

der allerabstrakteste einer bestimmten Vorstellung am Meisten entflieht, und überhaupt nur der Anfang alles Bestimmens ist.

Nach diesen erläuternden Zwischenbetrachtungen ist nun die oben angeregte Frage nach dem Grunde des sinnlichen Vorstellens von selbst gelöst. — Nur geistige Substanzen existiren; soll also die Rede seyn von dem Grunde eines in ihm gewirkten Vorstellens, oder allgemeiner, einer von Außen stammenden Veränderung in einem Geiste; so kann nur ein anderer Geist dieser Grund seyn. — Die sinnlichen Vorstellungen sind aber unendlich stärker, lebhafter, bestimmter, als die freientworfenen der Seele: sie befolgen ferner eine feste, unverbrüchliche Ordnung und Regelmäßigkeit; eine Unendlichkeit von innerm Zusammenhange, von Harmonie und Schönheit offenbart sich uns an der Sinnenwelt. Wir reden sogar von Gesetzen der Natur; so fest rechnen wir auf den regelmäßigen Verlauf, auf die Verbindung und Folge in den Erscheinungen. Es kann also nur ein unendlich übermächtiger Geist seyn, der in uns der Grund jener Vorstellungen wird: daher die Kraft und Intensität, mit der sie unsern Geist übermannen, daher ihre Unendlichkeit, die sie unfaßlich macht für unser beschränktes Vorstellen. Ebenso verkündet die Schönheit und Harmonie derselben die Weisheit des Geistes, welches der Urheber jener Vorstellungen ist. Mit Einem Worte, — der allmächtige, absolute Geist — oder Gott — ist es, dessen Ideen wir in den sinnlichen Vorstellungen anschauen, und der in ihrer Unendlichkeit seine Allmacht, in ihrer Ordnung seine Weisheit offenbart. — Durch Gott schauen wir die Sin-

nenwelt, die aber selbst nichts Anderes ist, als die von uns vorgestellten göttlichen Ideen. Statt nun, wo wir Ordnung, Weisheit, Harmonie in den Dingen sehen, darin das unmittelbare Gepräge des höchsten Geistes selbst zu finden, so legen wir dieses Eigenschaften irrthümlich in die angeschauten Vorstellungen (oder die „Dinge"), und machen die Eine zur Ursache der andern; ohngeachtet Nichts unverständlicher und sinnloser ist, als diese Behauptung. (§. 29. S. 96., §. 33. S. 98.). — Um dieß ganz zu verstehen, möge man sich der allgemeinen Konsequenz dieser Lehre erinnern: Nur geistige Substanzen sind, ihr eigentliches Ansich ist aber unvorstellbar; erst in ihren Produkten, den Vorstellungen, existiren sie für ein anderes Bewußtseyn. So sind die Außendinge auch nur Ideen, aber solche, die in sich selbst das Gepräge tragen, nur des höchsten, absoluten Geistes Ideen zu seyn, die also das Daseyn eines solchen unmittelbar uns bewähren. Gott also selbst, seine Ideen und dadurch sich unserm Geiste offenbarend in dem, was wir sinnliches Vorstellen nennen, gewährt uns das Schauspiel der unendlichen Sinnenwelt. Sie ist nur in und für den Geist, weil sie nichts Anderes ist, denn Vorstellung, und es ein Widerspruch wäre, diese auch an sich, nicht vorgestellt, existiren zu lassen: aber das entzieht ihr nicht die empirische Realität; vielmehr bleibt der unüberwindliche Gegensatz, den das unmittelbare Bewußtseyn zwischen der Objektivität der Außenwelt nur der Subjektivität seiner eigenen innern Vorstellungen behauptet, auch hier in gleicher Gültigkeit bestehen: den freierzeugten Ideen kann keine Realität beigelegt werden, denn sie sind nicht vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitet; die nothwendigen Ideen tragen

als solche dagegen das unmittelbare Gepräge der Realität an sich. (§. 35 ff. S. 100.). — So ist, da geistige Substanzen nur durch ihre Ideen erkannt werden können, der absolute Geist oder Gott eigentlich der einzige unmittelbare Gegenstand unsers Bewußtseyns; denn durch die Vorstellungen, die wir Natur nennen, hindurch und vermittelt von ihnen gelangen wir erst zum Bewußtseyn der andern Geister: die Natur ist die alleinige Sphäre und Vermittlerin alles unseres Wissens und Erfahrens.

Durch Gott schauen wir Alles, und ihn selber, inwiefern überhaupt ein Geist anschaubar ist, nämlich nur in seinen Werken, den Ideen. Die Natur ist es also, in der wir Ihn anschauen, die uns dient statt einer Erkenntniß Seiner Selbst von Angesicht zu Angesicht. Gott selber jedoch, das strahlende Licht aller Geister, ist eben verborgen in seinem eigenen Lichte, bleibt an sich selbst für uns unsichtbar. (S. bis zum Ende der Abhandlung.).

* * *

Indem Berkeley's Ansicht auf diese Weise in einer durch Idealismus begründeten spekulativen Theologie endet; muß zugegeben werden, daß diese Lehre, so wie er sie hat stehen lassen, nur als der erste Entwurf eines kühnen Gedankens, oder als Fragment einer umfassenderen Theorie anzusehen sey. Denn die wichtigsten Untersuchungen und Folgerungen, welche allein jenem ersten Grundgedanken, Festigkeit und Bedeutung hätten verleihen können, sind unerörtert geblieben! — Die endlichen Geister schauen alle Realität durch Gott. Aber woher sind die endlichen Gei-

ster selbst, und welch' ein unmittelbares Verhältniß ist ihnen zum absoluten Geiste? Sie sind endliche Substanzen; jener die ewige Substanz: ist diese aber Urheberin von Allem durch schöpferisches Vorstellen, (eben der Kern von Berkeley's Lehre), sind ihre Ideen alles Endliche: so können die endlichen Geister (Substanzen) eben auch nur ihre Ideen seyn, durch sie und in ihr existiren. Dann sind die göttlichen Ideen aber selbst realer Natur, substantiell und auch mit Vorstellungskraft versehen, indem sie als Geister wiederum Ideen zu zeugen vermögen: und auch die äußere Natur, nachdem diese Realität den göttlichen Ideen überhaupt vindicirt worden, kann nicht mehr ein bloß Vorgestelltes seyn. Alles sind Gedanken, aber reale, lebenskräftige, mit selbstständigem Daseyn versehene Gedanken Gottes; und so hätte sich Idealismus mit Realismus vereinigt, und dieser jenen durchdrungen. — So wenig nun auch für den tiefer Blickenden ein so allgemeiner Entwurf einer Ansicht genügen kann; so zeiget sich doch, wie durch wenige Schritte einer nahe liegenden Konsequenz Berkeley's Lehre selbst zu einer ganz andern, wenigstens der Anlage nach, umfassenderen werden mußte, sodann wie eben da, wo Er stehen blieb, die wahre tiefer gehende Untersuchung erst hätte beginnen sollen. Und Berührungspunkte zu dieser Erweiterung von einer ganz andern Seite her hätten Manche seiner Vorgänger und Zeitgenossen ihm darbieten können, wobei wir von den ältern vornehmlich an Platon und Plotinos erinnern, deren weltschöpferische göttliche Ideen, und von den neuern an Leibnitz, dessen Gott als die Urmonade nur dieß ideal-realistische Princip bezeichnen sollte.

* * *

Wir zeigten schon oben, daß aus Locke's Principien in consequenter Folge nur die idealistische und die skeptische Ansicht sich entwickeln könne.

Hume, dem wir die Darstellung der letztern verdanken, glaubte daher, die innere Verwandtschaft beider anerkennend, in Berkeley einen indirekten Vorgänger und Beförderer seiner Skepsis zu sehen, indem er sein eigenes Verhältniß zu ihm folgendermaßen bezeichnete: Der Idealismus könne nicht widerlegt werden, eben so wenig jedoch befriedigende Ueberzeugung gewähren; indem er mit dem unvertilgbaren Bedürfnisse einer Realität außer dem Bewußtseyn — (also mit der innern Natur des Wissens selber) — in Widerspruch stehe. So entwickle und befördere er von selbst das Bewußtseyn eines unauflöslichen Zwiespaltes im Innern des Menschen, einer absoluten Unentschiedenheit über die Wahrheit, — welches durchgeführt eben die skeptische, im Gleichgewichte der Gründe und Gegengründe schwebende, somit über Nichts entscheidende Denkart hervorbringe. — Abgesehen davon, daß Hume in dieser Ansicht von Berkeley's Idealismus mehr die negative Seite desselben, inwiefern er widerlegend gegen Locke gerichtet ist, als seine positive hervorhebt; so hat er doch darin den allgemeinen Charakter des Idealismus richtig bezeichnet, als dieser allerdings die unmittelbare Realität des sinnlichen Vorstellens aufhebt, also in dieser Beziehung zunächst nur ein negatives Resultat darbietet.

* * *

Auch Hume geht, wie seine beiden Vorgänger, von dem unmittelbar Gegebenen des Bewußtseyns

aus.*) Alle Vorstellungen sind entweder durch Eindrücke (impression) **gegebene**, oder **freierzeugte** Gedanken, (thougths.). Jene sind lebhaft, eindringlich, unwiderstehlich für das Bewußtseyn; es fühlt sich in ihnen hingegeben und innerlich bestimmt von einer ihm fremden Gewalt: diese, minder lebhaft, lassen zugleich im gesunden Zustande des Geistes sich frei hervorrufen oder vertilgen; sie sind Erzeugnisse des Geistes, und als solche vom absoluten Bewußtseyn dieser Freiheit begleitet. So sind diese nicht das Unmittelbare, die **Gegebenheit** des Geistes, sondern erst das Secundäre, Hervorgebrachte, welches daher auf die Impressionen, als auf das eigentliche Element aller Ideen uns zurückweist. Und wie groß auch der Umfang und der Reichthum des Verstandes uns erscheinen möge; immer bleibt er auf den Stoff angewiesen, der ihm in den unmittelbaren Sensationen **gegeben** ist, und „angeborne **Ideen**" (thougths) in diesem Sinne anzunehmen, wäre ein Widerspruch mit sich selbst, sie sind nur entstanden aus der Trennung und Verbindung der gegebenen Vorstellungen zu neuen, welches Trennen und Verbinden das einzige Geschäft des Verstandes ist, der daher in keiner Beziehung über jenen Bereich des **Gegebenen** erkennend hinauszugelangen vermag.

---

*) Die Quelle, aus der wir schöpfen, — die enquiry concerning human unterstanding — ist allgemein bekannt, und durch **Tennemann's** Uebersetzung (Jena 1793. 8.) Jedermann zugänglich. Doch ist **Hume's** älteres Werk: a treatise of human nature, in 3 Bänden (übersetzt von **Jacob**, Halle 1790. 1791. 8.) überall damit zu verbinden.

Ist nun dennoch von wissenschaftlichem Erkennen und namentlich von Philosophie die Rede; so kann diese eigentlich nur bestehen in einer eigenthümlichen Verknüpfung gegebener Vorstellungen zu neuen Ideen: betrifft nun die Untersuchung Thatsachen, deren Seyn oder Nichtseyn — also unabhängig von aller Erfahrung — hier erkannt werden soll; so bedarf es vor Allem eines untrüglichen Principes, nach welchem das Erkennen mit sicherm Schritte auch über das unmittelbar Gegebene sich erheben könne. — Wir kennen in dieser Beziehung nur das Princip von Ursache und Wirkung, wodurch überhaupt eine Reihe von Wirklichkeiten soll verbunden werden können, die nicht alle gegeben sind: man kann, wie man sich ausdrückt, in jedem Falle von der Ursache auf ihre Wirkung vorwärts — so wie von der Wirkung auf ihre Ursache zurück — schließen.

Doch diese Ausdrücke — fragt Hume — was bedeuten sie eigentlich? — Ist es lediglich der Begriff des Einen, der uns unmittelbar auch zu dem des andern bringt? Liegt also eine nothwendige, innere Verknüpfung zwischen dem, was wir in einem gegebenen Falle die Ursache, und was wir die Wirkung nennen? — Nein; vielmehr findet offenbar nicht der geringste innere Zusammenhang zwischen beiden als Begriffen Statt, und die schärfste Analyse des Einen könnte uns nicht den Inhalt des andern auffinden lehren. — Was verbindet doch also jene beiden Gegensätze auf eine scheinbar so nothwendige Art; ja woher stammt dieses ganze Begriffsverhältniß, das bei näherer Erwägung von so zweideutiger Abkunft erscheint?

Getreu seinem ganzen Principe kann Hume hier nur untersuchen, von welchen Impressionen jene Ideen abgezogen seyen; finden sich keine, läßt überhaupt eine Idee sich nicht in der Wirklichkeit belegen, so ist sie nichtig und leer. — Wir nehmen wahr, daß eine Thatsache, ein Ereigniß das andere begleitet oder ihm nachfolgt; diese Wahrnehmung wiederholt sich und wird zur sicher wiederkehrenden Erfahrung; und so gewöhnen wir uns, jene einzelnen Thatsachen in Beziehung auf einander, ja in innerm gegenseitigen Zusammenhange aufzufassen, wovon an sich die Wahrnehmung Nichts darbietet, die bloß das Zugleich oder die Aufeinanderfolge der Dinge enthalten kann. So erwachsen endlich daraus die vermeintlichen Vernunftbegriffe von Ursache und Wirkung, um jenen angenommenen Zusammenhang zu bezeichnen; und es wird zum allgemeinen Grundsatz erhoben, daß alles Einzelne einen einzelnen Grund haben müsse, daß also auch unabhängig von wirklicher Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Einen Theils auf das Vorhandenseyn des andern geschlossen werden könne, demnach überhaupt ein Erkenntnißprincip über die unmittelbare Erfahrung hinaus erreicht zu seyn scheine.

Abgerechnet jedoch, daß dasselbe sogar in gewöhnlicher Anwendung bei Gegenständen des wirklichen Lebens die gröbste Täuschung veranlaßt, wo man sich des gewohnten Schlusses bedient: nach diesem, darum aus diesem (post hoc, ergo propter hoc) — dem wahren Verderben aller gründlichen Erfahrungsforschung; — so kann es noch weniger als allgemeingültiges, wissenschaftliches Princip angesehen werden. Nur Folge einer unwillkührlichen Gewöhnung

ist es, wenn wir von Ursache und Wirkung, Grund und Folge reden; aber eine solche, die in sich selbst als grundlos erscheint, indem wir unmittelbar überhaupt nur vom Zugleichseyn oder dem Nacheinander des Einzelnen zu wissen vermögen, nimmermehr aber irgend einen innern Zusammenhang desselben zu erkennen. Ist daher auch zuzugeben, daß in wirklicher Erfahrung mit höchster Wahrscheinlichkeit nach der Analogie früherer Erscheinungen auf die gleiche Wiederkehr derselben unter gleichen Umständen geschlossen werden könne; so ist dieß weder überhaupt ein wissenschaftliches, gemeingültiges Erkennen, da das Gegentheil des Erwarteten nicht abgewiesen werden kann, und oft genug wirklich eintritt; noch wissen wir selbst, was der Begriff der innern Ursache und Wirkung hier eigentlich bedeute. Auch hier bleibt es für uns nur bei dem äußeren Schauspiele einer Bewährung uns verborgener Kräfte, zu denen unser Bewußtseyn in gar keiner unmittelbaren Beziehung steht.

Noch weniger aber kann jenes Princip für die Philosophie zu Schlüssen dienen, die über alle Erfahrung hinaus reichen sollen, indem hier alle Analogie, so wie jede Bedeutung und Anwendung desselben durchaus verschwindet. Woher nämlich ein Analogon aus wirklicher Erfahrung, das z. B. dem Schlusse von der Sinnenwelt auf einen höchsten Urheber derselben zu Grunde gelegt werden könnte? Wissen wir denn, was die Sinnenwelt eigentlich sey, daß wir von ihr, als einer Wirkung irgend eines Andern, auf dessen Natur zurückschließen zu können meinen? Was heißt „höchster Urheber?“ Was ist eigentlich zu denken bei dieser Urheberschaft, bei diesem „Schaffen“ der

Sinnenwelt? — Merken wir denn nicht zuletzt, daß wir, die Sphäre des Erkennbaren übersteigend, eigentlich nur mit Worten uns beschäftigen, denen jeder klare Begriff abgeht? — So ist Hume noch reich an populären Auseinandersetzungen und Entwicklungen, um die Grundlosigkeit der gewöhnlichen dogmatischen Ansichten über Gottes Daseyn, über Schöpfung der endlichen Dinge, über Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w. darzuthun, die sich alle auf das vermeintliche Princip von Ursache und Wirkung stützen. Ueberhaupt ist dieß der Mittelpunkt seiner Skepsis, und alles Uebrige ist nur die fernere Entwicklung jener Grundbehauptung.*)

Lehrreich ist jedoch besonders noch die Weise, wie er die mit dem Principe von Ursache und Wirkung zusammenhängenden Begriffen prüft und skeptisch zerstört. — Der vermittelnde Begriff beider ist der allgemeinste der Kraft, des Vermögens: diesen Dingen, sagt man, wohnt die Kraft, das Vermögen bei dazu und dazu, und deßhalb wird es die Ursache der-

*) Wir lassen ihn hier gleich mit eigenen Worten das Resultat seines Philosophirens aussprechen: (Essay XII. S. 250.) „Gehen wir von der Richtigkeit dieser Grundsätze überhaupt, unsere Büchersammlungen durch, welche Zerstörung müßten wir in ihnen anrichten! Wir nehmen z. B. einen Band theologischer Untersuchungen oder Schulmetaphysik in die Hand! Laßt uns fragen: enthält er abstrakte Vernunft über die Verhältnisse von Zahl und Größe? Nein! Enthält er Erfahrungsvernunft über wirkliche Dinge oder Thatsachen? Nein! — Darum ins Feuer mit ihm; er kann nur Sophistereien oder Träume enthalten!"

selben. Aber auch hier erneuert sich die Frage, woher uns die Erkenntniß dieses Begriffes komme? — Aus äusserer Wahrnehmung nicht, indem diese überall nur Veränderung und Wechsel darstellt, jener Begriff aber eben anerkanntermaßen das innere Princip aller Veränderung enthalten soll. Aus eigener Selbsterfahrung eben so wenig; denn wiewohl wir unmittelbar unseres Wollens und unserer Herrschaft über den Körper uns bewußt sind, so ist doch das Bewußtseyn dieses Wollens und dieser Herrschaft noch nicht zugleich die Erkenntniß der innern Kraft, wodurch der Wille wirkt, also eben des gesuchten Begriffes: vielmehr ist auch hier das Bewußtseyn ein bloßes Zusehen von Veränderungen, ohne zu erkennen, was sich, und wie es sich verändere. — Ursache und Wirkung, Kraft und Vermögen sind daher eigentlich nur Worte ohne Sinn und Bedeutung, — Worte, um uns unsere Unwissenheit aller innern Gründe selbsttäuschend zu verbergen.

Ja nicht nur unverständlich, sogar schlechthin widersprechend und sich selbst aufhebend erscheinen jene Begriffe bei tieferer Erwägung. Es wird dem A die Kraft, das Vermögen beigelegt, ein ihm Anderes, B, aus sich entstehen zu lassen — Ursache desselben zu werden. In diesem Verhältnisse ist B entweder schon in A enthalten, da dieß die Kraft dazu haben soll, da jenes als sein Verursachtes angesehen wird: was bedeutet dann aber noch das besondere Hervorbringen desselben, was als ein einzelner abgesonderter Moment dann gar nicht mehr von A getrennt werden kann? Oder B ist nicht in A enthalten; vielmehr ist es ein ganz neuer, an sich mit A gar nicht zu ver-

knüpfender Begriff, ein Verhältniß, wie es sich im Empirischen, wenn zwei Dinge äußerlich als Ursache und Wirkung verknüpft werden, gewöhnlich findet: so ist vollends unbegreiflich, wie durch ein Entgegengesetztes, innerlich in gar keiner Beziehung zum Andern Stehendes, — das Entgegengesetzte hervorgebracht werden könne: es wäre reine Schöpfung aus dem Nichts, d. h. ein absoluter Widerspruch. So müssen wir vielmehr wieder zum ersten Gedanken zurückkehren, B in A enthalten seyn zu lassen, was ja überhaupt auch die einzige Weise ist, den Begriff der Ursache zu denken. Aber hier entsteht die entgegengesetzte Schwierigkeit, die nicht weniger jenen Begriff aufzuheben droht. Ursache — Kraft seyn wovon, kann nur bedeuten das absolute Setzen desselben durch das andere; — aus dem Seyn des Einen folgt unmittelbar das Seyn des Andern; — also die Unabtrennlichkeit dieses von jenem in der Wirklichkeit, darum die Negation jedes Ueberganges von Einem zum Andern, der vielmehr dieses ganze Verhältniß aufheben würde: so ist es vielmehr schlechthin widersprechend, in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung ein Entstehen des B aus A, eine getrennte Existenz dieses von jenem anzunehmen. Aber auf dem Phänomene des Entstehens, der Aufeinanderfolge der Momente beruht das ganze Verhältniß von Ursache und Wirkung, während, wenn die einzelnen Existenzen als zugleich seyend in Beziehung miteinander gedacht werden, dieß vielmehr durch das Verhältniß von Substanz und Accidenz und von Wechselwirkung ausgedrückt wird. So droht der ganze Begriff von Ursache und Wirkung, wie er gewöhnlich gefaßt wird, völlig sich aufzulösen, weil er tiefer er-

wogen entweder auf einen Widerspruch hinausläuft, oder in einen andern Begriff übergeht.

Wenn sich nun die gewöhnliche Reflexion, um den Gedanken eines Entstehen's noch übrig zu lassen, damit behilft, zu sagen, es wohne dem A nur das „**Vermögen**" bei zu B, wodurch es also noch einer besonderen Erregung dieses Vermögens, also eines zweiten Moments außer der Existenz von A bedürfte, damit es B vollziehe: so tritt jener Widerspruch hier nur um so härter und unabweislicher hervor. Ein Vermögen, das wie schlummernd einer Erweckung bedarf, um sich zu vollziehen, ist an sich selbst schon ein unhaltbarer Gedanke: es wäre eigentlich, ohne doch zu seyn, indem es wirklich seyend doch nur als sich vollziehend seyn könnte: eben so, wäre es nicht, wie man in dieser Verlegenheit etwa sagen möchte, so kann von ihm nicht einmal als einem bloßen Vermögen die Rede seyn; es wäre und bliebe Nichts!

So gelangen wir endlich zu der auch sonst schon versuchten Auskunft, daß, indem A ein Vermögen zu B zugeschrieben werde, dieß um bloßes Vermögen zu seyn, und den Gedanken eines Entstehens übrig zu lassen, — als gebunden (gehemmt) gedacht werden müsse: A ist an sich Kraft zu B, aber es suspendirt, oder bindet dieselbe durch eine andere Kraft = X, wodurch jene zu einem bloßen Vermögen herabsinkt. Wiewohl hierdurch ein wichtiger, und für Erklärung mancher Phänomene bedeutender Begriff, der einer gegenseitigen Hemmung, Bindung von Kräften und Thätigkeiten, in Anregung kommt; so möchte er doch in dieser Allgemeinheit angewendet, nicht befriedigen. Jenes

hemmende

hemmende X — wodurch soll es seiner Seits gehemmt oder aufgehoben werden, um die wirkliche Vollziehung von B zu verstatten? Durch B selbst nicht, indem dieß, als ursprünglich durch X gehemmtes, nicht hinwiederum hemmend auf dasselbe zurückwirken kann, da es sonst gleich ursprünglich jene Hemmung überwindend sich aus A befreien würde, und das ganze Phänomen eines Entstehens wiederum unerklärt bliebe. Wollte man hier etwa B als innerlich wachsend, X als abnehmend denken, um dieß neue Verhältniß zu erklären; so bedächte man nicht, daß man eben das zu Erklärende für die Erklärung schon voraussetze: wie nämlich Veränderung überhaupt, hier also Wachsen und Abnehmen, — in diesem Zusammenhange ein wahres Entstehen aus Nichts — überhaupt nur möglich sey. — So bedürfte es vielmehr eines neuen, X wiederum bindenden Gliedes = Y, welches abermals, um jetzt gerade in seiner Kraft hervorzutreten, vorher gebunden und nun befreit gedacht werden müßte durch andere und andere Kräfte: und wir würden mit unserer ganzen Erklärung des Verhältnisses, wie A ein Vermögen zu B haben könne, in einen endlosen Regreß hineingetrieben, der eben deßwegen Nichts erklärt, vielmehr sich selbst aufhebt. Zwischen A und B drängten sich gleichsam unendliche Hemmungen und Entbindungen hinein,

A. . . . . y, x, B.

bei welchen Dir das ursprüngliche Räthsel eines Entstehens dennoch unerklärt bliebe. — Und überhaupt welch' ein Spiel mit bedeutungslosen Formeln und Worten, welch ein sinnloser Scharfsinn ohne innere Anschauung! Denn was bedeutet doch hier Kraft

und Hemmung, und wie wäre die Hemmung zu denken? — So hätten wir eigentlich nur unverständliche Vorstellungen an die Stelle anderer gesetzt: was um so mehr erinnert seyn möge, als gerade jetzt einige Philosophen in die Aufstellung solcher Theoreme, nicht unähnlich den sogenannten „Hypothesen,“ die wir in der Physik sonst eine so große Rolle spielen sahen, das Wesen der Spekulation zu setzen scheinen. Aber fern halten wir dieß von der Bedeutung der wahren Philosophie, die gerade Nichts so sehr vermeiden soll, als solch' ein Erdenken von Hypothesen, da sie vielmehr dazu bestimmt ist, das Bewußtseyn von dergleichen nebulosen Vorstellungen zu reinigen, die recht eigentlich in das Gebiet der Meinung gehören.

Doch es sey bekannt, daß wir mit den letzten Betrachtungen eigentlich über die Gränze Hume'scher Philosophie hinausgegangen sind. Er selbst bleibt auf seinem reflektirenden Standpunkte lediglich bei dem Beweise stehen, daß, da überall nur eine Veränderung des Einzelnen, das Phänomen eines absoluten Wechsels zum Bewußtseyn komme, nirgends aber das Innere irgend eines Dinges erkannt zu werden vermöge, die Begriffe von Ursache, Kraft, Vermögen u. s. w., die jenes Phänomen eben erklären sollen, also nur leer und erdichtet seyn können: während unsere, mehr dialektischen und die Begriffe selbst zerlegenden Betrachtungen offenbar zugleich darauf ausgehen, jenes Phänomen des Wechsels, das Wunder des Werdens selber skeptisch aufzulösen, indem der innere Widerspruch des ganzen Begriffes nachgewiesen wird; und eben hierin — in dieser zerlegenden Dialektik — möchte die eigentlich spekulative Skepsis bestehen. Und wiewohl Hume die Tiefe nicht ergründete, die sich hier

unter ihm erschloß, so that er doch wenigstens einen Blick in dieselbe, der freilich von seinen nächsten Nachfolgern nicht beachtet worden ist. Bleibt ihm demnach das unstreitige Verdienst, die philosophische Nichtigkeit all der gewöhnlichen Begriffe von Ursache und Wirkung, Kraft, Vermögen u. s. f. gezeigt zu haben; so ist selbst dieser Gewinn für die Spekulation eigentlich unbenützt geblieben, indem eines Theils die Empiristen, um jene skeptischen Erörterungen unbekümmert, ihres Weges fortgegangen sind, andern Theils man aber auch philosophisch durch die Kanti'sche Auskunft, daß das Princip von Ursache und Wirkung nur in der Sphäre der Erscheinung, keineswegs „vom Ding an sich" gelten könne, sich zu früh beruhigen ließ. — Aber eben so hätte Hume auch von den übrigen Reflexionsbegriffen, der Substanz mit wandelbaren Accidenzen, dem Subjekt mit mannichfachen Prädikaten, dem Dinge mit verschiedenen Vermögen oder Eigenschaften, dem einzelnen Entstehen und Vergehen, — ihre Nichtigkeit und den in ihnen liegenden Widerspruch aufweisen sollen, um so mit Einem Schlage, wie es der durchgeführten Skepsis ziemt, diese ganze Erkenntnißweise in allen ihren Formen zu zerstören; ein Unternehmen, das ihm bei seinem Scharfsinne und seiner Kühnheit ohne Zweifel gelungen wäre, hätte er mehr dialektisch die Begriffe aufgelöst, als bloß reflektirend ihrem Ursprunge aus den ersten Impressionen nachgeforscht.

Konsequent verfolgt dagegen Hume alle Anwendungen des Principes von Ursache und Wirkung, um sie skeptisch aufzulösen. — So wie er daher schon vorher alle Beweise, die eine vermeintliche Metaphysik darauf für die Erkenntniß einer übersinnlichen

Welt gründen wollte, abgewiesen hat; so zeigt er ferner, wie auch die unmittelbaren Thatsachen kein Element eines wissenschaftlichen Erkennens, eines festen, unumstößlichen Wissens darzubieten vermögen; wie eigentlich Nichts erkannt werde auch im unmittelbaren Bewußtseyn, weil selbst hier die innere Bedeutung, die verborgene Beziehung desselben unbekannt bleibt. Das Bewußtseyn ist von unmittelbaren Vorstellungen afficirt, die der gemeine Verstand einer Welt äußerer Dinge zuschreibt, als deren Reflex er sie betrachtet. Aber was er so nennt — diese äußeren Dinge sind eben selbst nur jene Bilder und Vorstellungen; und nach der oben entwickelten Lehre von Ursache und Wirkung ist der Schluß von denselben auf „D i n g e," die sie verursachen sollen, eine Hypothese ohne vernünftigen Grund, ja bei schärferer Erwägung sogar ohne Sinn! Nur Vorstellungen und Nichts weiter sind dem Bewußtseyn gegenwärtig; von einem Zusammenhange überhaupt und der besonderen Art desselben zwischen ihnen und den vermeintlichen Gegenständen, weiß er Nichts, und kann nie davon wissen, weil dieß in einem ihm ewig unbekannt bleibenden J e n s e i t s liegt. — Wollt Ihr ferner die qualitativen Bestimmungen der Bilder den Dingen selbst beilegen? Diese sind ja Dinge — d. h. Nichtbilder — Eurer Behauptung nach; also die Bestimmungen jener bleiben auf diese schlechthin u n a n w e n d b a r. So wie ferner alle Denker darin übereinstimmen, daß die sinnlichen Empfindungen, die das gemeine Bewußtseyn gleichfalls auf die Dinge überzutragen gewohnt ist, wie Farbe, Geruch, Geschmack, nicht in den Dingen vorhanden, sondern bloße Vorstellungen sind: so muß auch zugegeben werden, daß all die andern sinnlichen Eigenschaften,

die man als ursprüngliche Realitäten anzusehen pflegt, eben auch nur auf Vorstellung beruhen, — Bild sind, und nicht Ding an sich; in welcher Beziehung sich Hume namentlich auf Berkeley's Beweise beruft. Somit bleibt denn, statt einer gegenständlichen Welt, die man sinnlich zu erkennen meint, eine durchaus unbekannte und unerkennbare Größe übrig, die, wenn man zugleich das Trügerische und Unstatthafte jenes Schlusses von einer vermeinten Wirkung auf eine ihr entsprechende Ursache erwägt, nicht einmal einer Deutung fähig ist! — Aber eben so wenig kann das unsinnliche Bewußtseyn, der Verstand, diese Lücke der Erkenntniß ausfüllen; vielmehr dient dieser bei richtigem und konsequentem Gebrauche nur dazu, die absolute Ungewißheit alles Erkennens aufzudecken, den Zweifel an Allem als das letzte Ergebniß aller Forschung darzustellen.

* * *

So weicht vor der philosophischen Betrachtung alle Realität, alle Gewißheit weit zurück: das Bewußtseyn ist mit sich und seinen Erscheinungen allein; es ist öde um dasselbe und Alles vom Zweifel wie zerstört und aufgerieben. Die ganze Unendlichkeit ist dem Geiste nur ein Wechsel vorüberfliehender Erscheinungen, sein Schauspiel, aber ihm von unbekannter Bedeutung: ja wenn er auch nur die Frage darnach erheben wollte, nicht einmal dieser Frage Sinn könnte er eigentlich verstehen oder vor sich rechtfertigen. — Das einzig Gewisse ist jedem Bewußtseyn die eigene Existenz, und die Unmittelbarkeit jenes subjektiven Schauspiels, das wir eine Welt nennen: „jeden Bewußtseyn"; denn wir können nicht einmal sagen, jeder „Person" oder jedem bewußten „Subjekte", weil dieß

schon jenseits der unmittelbaren Thatsache liegt, etwas Erdachtes ist, und eigentlich eine durchaus unverständliche Vorstellung in sie hineinträgt. Darüber hinaus muß Alles unentschieden bleiben; und die Einsicht dieser Unentschiedenheit ist eben das Ziel, wie das Ergebniß der skeptischen Betrachtungen. So ist hier das spekulative Resultat ein durchaus negatives: die Philosophie hat sich darin zur absoluten Leerheit zurückgebracht, sich durch sich selbst vollkommen aufgezehrt.

Aber eben dadurch hat die Spekulation den Moment einer entscheidenden Krisis erreicht. — Jene Skepsis ist die nothwendige Konsequenz der einmal gefaßten Ansicht von dem Gegensatze zwischen Subjektivem und Objektivem, die vollkommen durchgeführt nur darin enden kann, alles „Objektive" in bloße Erscheinung, in subjektive, deutungslose Bildlichkeit aufzulösen. Indem so die Philosophie in der Gestalt, die sie durch Locke empfangen hatte, sich völlig vernichtet hat; steht sie an der Schwelle einer neuen Entscheidung: entweder, alle Spekulation aufgebend, auch von dieser philosophischen Negativität selbst zu abstrahiren, und zum gemeinen Bewußtseyn und dessen unmittelbarer Sicherheit zurückzukehren; oder aus jener Negativität selbst sich eine philosophische Wiedergeburt zu bereiten. Hume ergriff die erste Auskunft: und diese allein blieb ihm wohl auch nur übrig nach dem ganzen Zusammenhange seiner Denkart und nach den übrigen Prämissen, die sein philosophisches Zeitalter ihm darbot.

Daher bezeichnet er ausdrücklich jenes skeptische Resultat als ein bloß negatives, polemisches, das, nachdem es zur Widerlegung der gewöhnlichen

Anmaßungen vermeintlichen Erkennens gedient habe, unmittelbar wieder aufgegeben werden müsse, da es in sich selbst keine Befriedigung, keinen wahrhaft letzten Abschluß gewähren könne: dem skeptischen Zustande tritt eben mit Uebermacht das Gefühl der absoluten Realität des unmittelbaren Bewußtseyns entgegen, das, wenn es auch nicht durch philosophische Gründe erwiesen oder gerechtfertigt werden kann, dennoch wie durch einen unwiderstehlichen Naturtrieb (a natural instinct or prepossession) den Geist an sich fesselt und ihn gewiß macht einer Welt um ihn her. Der Zweifler, der spekulativen Unwiderlegbarkeit seiner Zweifelsgründe noch so sicher, blicke nur auf ins volle Leben, in den auch Er handelt und leidet, und sie ist überwältigt und von selbst verschwunden: er vertraut seinem Bewußtseyn, fühlt seine Harmonie mit der ganzen Natur, und muß auch sich selbst als einen Theil des unendlichen Ganzen erkennen. So ist er philosophisch freilich nicht widerlegt, oder eines Andern belehrt; aber jene Negativität selbst kann ihm doch auch nur als absolut unhaltbar erscheinen, weil sie, wie oft sie auch hervorgerufen werde im Geiste, dennoch immer, wie ein Schatten und Traum, verschwindet vor dem Eindrucke der lebensvollen Wirklichkeit. — Es ist damit übrigens nur dasselbe Verhältniß ausgesprochen, das auch die alten Skeptiker kannten und also bezeichneten, daß sie in Rücksicht auf das wirkliche Leben die gemeine Ansicht der Dinge gelten ließen, nur damit nicht eine wahrhafte Erkenntniß und ein objektives Wissen zu besitzen behaupteten.

Aber dadurch zeigt sich von der andern Seite die Skepsis zugleich als der Uebergang zu einem höhern

Standpunkte des Erkennens, der alle Widersprüche lösen könne, und in dem die Eintracht des Geistes mit sich selbst völlig hergestellt sey. Möge dieser auch noch nicht gefunden, möge er noch so schwer zu entdecken seyn; wenigstens liegt er in den nothwendigen Anforderungen des Geistes, indem er schlechthin seine Selbsterhaltung bedingt. Die Skepsis kehrt sich gegen die Ansichten und Begriffe des gemeinen Bewußtseyns und des reflektirenden Erkennens, diese widerlegend und aufhebend in allen ihren Theilen. Aber in dieser absoluten Negativität und Entleerung ist der Geist in Widerspruch gegen sich selbst versetzt; so kann es nicht bleiben mit ihm: zurück auf den beschränkten Standpunkt kann er nicht mehr; denn unaufhaltsam würde er wieder den skeptischen Betrachtungen zugetrieben werden, und die Arbeit der Selbstvernichtung müßte von Neuem beginnen! Gewiß ist also diese Negativität selber nur der **Anfang** eines allgemeineren geistigen Processes, der, durchgeführt und vollendet, auch den Geist in sich vollenden würde. Müssen wir dieß behaupten, so kann auch die Skepsis, als die gegen das gemeine Bewußtseyn unstreitig höhere Erkenntnißweise, nur die negative, polemische Seite eines positiven Erkennens seyn, welche hier nur für sich und isolirt hervortritt. Indem es nun aber das Wesen, wie das Recht des freien Geistes ist, die mannichfachen Momente und Uebergangspunkte seines Erkennens in gesonderten und für sich bestehenden Gestalten auseinander legen zu können, so daß jeder Standpunkt für sich zu Wort und vollem Ausdrucke gelanget: so wird auch jene Negativität als einzelner Moment abgesondert hervortreten können, ohne zugleich zu einem positiven philosophischen

Erkennen hindurch gedrungen zu seyn, d. h. sie wird sich als skeptische Philosophie darstellen. Und gerade die kräftigsten und gesundesten Köpfe werden, von der philosophischen Bildung ihrer Zeit nicht befriedigt, zu ihr hingetrieben werden, und darin gerade die Anforderungen höherer Spekulation ihrer Zeit gegenüber geltend machen. So hatte die Philosophie in Hume offenbar Recht gegen den Lockeanismus und Empirismus seiner Zeit, so wie die alten Skeptiker dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer gegenüber: da er selbst jedoch nur bis zur spekulativen Negation gelangte, half sich das Bewußtseyn in ihm selbstheilend von dieser leeren Höhe wieder herab durch die Berufung auf das unwiderstehliche Gefühl eines Realen: — was man keineswegs für eine Inconsequenz des kräftig klaren Mannes zu halten hat, sondern als die einstweilige Aushülfe und nothwendige Selbstergänzung des Geistes erkennen muß; nicht unähnlich der Richtung, die wir späterhin bei Fr. H. Jacobi der Zeitphilosophie gegenüber werden hervortreten sehen. — Eben so ist auch zu allen Zeiten der natürliche Gemeinsinn, der ihn zerstörenden Spekulation gegenüber von einzelnen Philosophen vertreten worden, — wenn wir nämlich nach gewöhnlichem Sprachgebrauche den Begriff eines Philosophen in minder strengem Sinne nehmen, — welche übrigens nur denselben Uebergang aus der bloßen Negativität besonders geltend machten, den wir auch bei Hume in höherem Zusammenhange fanden: und so hat er selbst in England gleich bei seinem Erscheinen Gegner und vermeintliche Widerleger gefunden, die eben jenen common sense gegen seine Skepsis hervorriefen. Wir brauchen hierbei nur an die Schriften von Thomas Reid und James

Beattie zu erinnern, deren genauere Charakteristik übrigens kein spekulatives Interesse darbietet.

* * *

Ueberhaupt aber hat alle wahrhaft spekulative Philosophie nothwendig eine negative, die Realität des sinnlichen Bewußtseyns und des reflektirenden Erkennens zerstörende Richtung, die man nur besonders darzustellen und in ihren Gründen gegen die gewöhnliche Ansicht geltend zu machen nöthig hat, um ein skeptisches Argument ausgesprochen zu haben: und je tiefer und allseitiger eine Philosophie ihr spekulatives Princip durchbildet hat, desto umfassender zerstört sie die gemeine Ansicht der Dinge. So ist schon bei den Eleaten, der jugendlichsten und kühnsten Denkerschule, die in der tiefen Anschauung des unendlichen wandellosen Seyns wurzelte, diese negative Seite in der Läugnung der mannichfach wandelnden Sinnenwelt, als eines Realen, und in der Behauptung ihrer bloßen Scheinexistenz ausgesprochen. So hat uns Platon den negativen Theil seiner Philosophie in seinem Parmenides besonders dargestellt, worin die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Eins und dem Vielen, dem Ganzen und seinen Theilen, dem einzelnen Entstehen und Vergehen u. s. w. skeptisch widerlegt werden. So ist in Spinosa's Philosophie die Abweisung der gewöhnlichen Vorstellungen von der Einwirkung von Geist auf Körper und umgekehrt, der gewöhnlichen Begriffe über die menschliche Freiheit, über das Gute und Böse der Dinge und Handlungen jene negative Seite derselben, — in ihrer Art zugleich die umfassendste Vernichtung der gemeinen Ansicht jener Gegenstände, die in einer philosophischen Ethik nur vorkommen konnte. Ebenso ist durch Leibnitzen's

Philosophie die Vorstellung einer gegenseitigen Einwirkung der Dinge auf einander, indirekt sonach auch die gewöhnlichen Begriffe von Ursache und Wirkung nicht minder als von Hume selbst widerlegt worden; gleicher Weise der Glaube an die Realität der Materie an die Objektivität von Raum und Zeit u. s. w.: und überhaupt wie wäre eine eigentlich spekulative Lehre ohne diese Richtung auch nur denkbar, ohne welche sie eigentlich noch nicht begonnen hätte, Philosophie zu seyn, und mit der gemeinen Denkart völlig zusammenfiele? — Und wie allgemein auch bei uns die Vorstellung eingewurzelt seyn möge, daß die Skepsis in ihrer wahren Bedeutung gerade gegen die Spekulation gerichtet sey, während sie mit dem unmittelbaren Bewußtseyn in gutem Frieden lebe: bei den Alten scheint darüber dennoch die entgegengesetzte Ansicht Statt gefunden zu haben. Wenigstens drängt sich diese Vermuthung auf, wenn man die sonst ganz unverständlichen Ueberlieferungen erwägt, daß z. B. Xenophanes, Zenon, Demokritos, Herakleitos, selbst Platon von Einigen zu den Skeptikern gerechnet worden, daß dagegen Aenesidemos der Skeptiker zugleich Anhänger des Herakleitos gewesen sey, ja daß Arkesilaos, der Stifter der neuen Akademie, wie man ihn nennt, nur zur ersten Weihe und Einleitung in die Spekulation die skeptischen Lehren angewendet habe, um die für die höhere Philosophie Fähigen und durch diese Uebungen Vorbereiteten dann in die Platonische Lehre einzuführen. Diese vorbereitende, sonach positive Richtung der Skepsis ist auch besonders von den Neuplatonikern erkannt worden, die selbst stets nur in dieser Beziehung die skeptischen Argumente geltend machen, und so auch na=

mentlich von Platon's Parmenides als von einem heiligen Werke reden, dem man nur mit reinem Geist und ernstem Sinne nahen dürfe, um durch ihn von der Eitelkeit des gemeinen Bewußtseyns sich heilen zu lassen. — So gleicht die Skepsis in dieser Form und diesem Zusammenhange einer theoretischen (Asketik) Askese des Geistes: so wie die sittliche den Menschen von dem zerstreuenden Getriebe mannichfachen Begehrens und wechselnder Leidenschaften, als dem Nichtigen und keinen Frieden Gewährenden, läutert; so soll ihn die Skepsis von dem Gewirre der widerstreitenden, aus dem Wandel der Dinge entnommenen Meinungen befreien, — Beide aber, um ihn einer höhern Ruhe, einer höhern Gewißheit erst empfänglich zu machen.

* * *

So war durch Hume und seine Vorgänger ein wichtiger Abschluß in der Philosophie erreicht: der Locke'sche Standpunkt war in doppelter Richtung, idealistisch und skeptisch, in sein Gegentheil durchbildet worden, und hatte darin seine vollkommene Ausbildung, sein letztes Extrem erreicht. Aber noch mehr als dieß: Ihm gegenüber war von Leibnitz und von Spinosa eine umfassende Vernunftansicht aufgestellt worden: jene, mehr nur äußerlich ergriffen, mußte es sich gefallen lassen, zu einem weitläuftigen dogmatischen Systeme verarbeitet zu werden; diese, nur von Wenigen erkannt und überhaupt geringen Einfluß auf ihr Zeitalter übend, wartete noch im Hintergrunde einer tieferen Anerkenntniß: beide aber, wie wir schon oben angedeutet, sich gegenseitig ergänzend und innerlich ausgleichend, befriedigten doch das höhere Interesse der Spekulation, und gaben auch von dieser Seite je-

ner philosophischen Epoche innere Haltung und vollkommenen Abschluß. Wie reich aber auch noch sonst an einzelnen philosophischen Versuchen und Andeutungen war das ganze Zeitalter seit Descartes; und wie harrt noch jetzo mancher dort ausgestreute Keim tieferer Würdigung und reicherer Entwicklung entgegen! — Uebrigens schienen noch einmal kurz vor der Kantischen Epoche die Gegensätze aller Schulen hervortreten zu wollen, um in schroffer Geschiedenheit nach Meinung und Namen mit einander den Kampf zu bestehen: es war eine Zeit der Sekten und Parteien in jeder Gattung der Wissenschaft; aber während Jeder hartnäckig nur seine Richtung verfolgte, schien das unruhig bewegte Leben des Geistes um so rastloser irgend einem höheren, alle Gegensätze einigenden Standpunkte entgegenzudrängen. Und was immer eine neue Epoche ankündigt, das unruhige Bewußtseyn des Zweifelhaften und Ungenügenden aller bisherigen Bestrebungen, das verschmähende Abwerfen der alten Ansichten und Formen trat immer sichtbarer hervor; das Bedürfniß einer neuen Regeneration wurde immer lebhafter gefüllt. — Dazu trat damals noch, wenigstens in Deutschland, ein anderes Uebel, welches mehr als Alles dazu beitrug, den Kern deutscher Gründlichkeit in breite Popularität zu verflachen. Erst vor Kurzem hatten die Deutschen, durch einige große Genien geweckt, der schönen Form, der gebildeten Darstellung Achtsamkeit zuzuwenden angefangen: es wurde Streben und Ruhm, gut zu schreiben! Und welch' ein besserer Stoff konnte hierzu sich darbieten, als Reflexionen über mancherlei Gegenstände des allgemeinen Interesse, die in der Form praktischer Lebensweisheit mit Gefühl und Wärme dargestellt eine ge-

wisse Wirkung nicht verfehlen konnten, und so nun getrost als wahrhaft gedeihliche Philosophie dem müßigen Spekuliren der früheren Zeit entgegengesetzt wurden. Diese Epoche, die wir etwa von den Jahren 1770 bis 1785 setzen können, brachte daher zugleich auch eine so gewaltige Menge philosophischer Schriften an's Licht, daß die bloßen Verzeichnisse derselben ganze Bände füllen.*) Als das berühmteste und ausgezeichnetste Werk in dieser Art wäre wohl Engels Philosoph für die Welt zu nennen, das, wenn auch der Zeit nach etwas später, dennoch jene ganze Tendenz bezeichnet, und dieselbe zugleich zu einer gewissen Blüthe und Eleganz emporgetrieben hat: denn M. Mendelsohn, der auch Manchem hierbei einfallen könnte, ist unseres Erachtens wegen seines großen Scharfsinns in einzelnen Untersuchungen und seines ächt philosophischen Strebens, die höchsten Wahrheiten des Menschen durch reine Vernunfterkenntniß an das Licht zu bringen, bei Weitem höher zu stellen. — Und überhaupt Wer möchte auch sonst in den Werken der berühmteren deutschen Philosophen damaliger Zeit, Wolf, Baumgarten, Daries, Rei=

*) So „Eyrings Verzeichniß derjenigen Schriften, welche die Litteratur der philosophischen und schönen Wissenschaften und Künste in den Jahren 1775 und 1776 ausmachen"; Göttingen 1776 u. 1778. 8. oder: „Hismann's Anl. zur Kenntniß der auserlesenen philosophischen Litteratur"; Göttingen 1778. Dazu noch das aus dem Allg. Repertorium der Jen. Litteraturzeitung abgedruckte „systematische Verzeichniß der in der phil. Litteratur in den Jahren 1785—1790 herausgekommenen Schriften;" Jena 1795. 4. u. s. w.

marus, Lambert, und vieler Andern nicht großen, besonders analytischen Scharfsinn, systematische Strenge bei trefflichen Ansichten im Einzelnen, und oft eine reine und klare Darstellung rühmend anerkennen? Dennoch blieben sie sämmtlich bei all ihrer großen Verschiedenheit über einzelne Punkte, in demselben Umkreise und den gleichen Grundprämissen der Wissenschaft eingeschlossen, indem ihre Ansicht vom Verhältnisse des Erkennens zu den Dingen immer eine dogmatische blieb; und so können sie eigentlich im großen Gange der Wissenschaft weniger in Anschlag gebracht werden, weil eine wahrhaft neue, von Grund aus wiedergebärende Tendenz von Keinem derselben ausgegangen ist. Aber auch hier kann der anfängliche Ruhm dieser Männer, so wie das Urtheil der Verwerfung, das sie nachher erfuhren, die Bemerkung bestätigen, daß die Deutschen bey all' ihrem Streben nach vielseitiger Gründlichkeit und Tiefe dennoch immer eine Weile in den Banden einer gewissen Schule verharren zu müssen scheinen, ohne auch nur einen Blick darüber hinaus thun zu können: der einzelnen Andersdenkenden wird unterdeß nicht geachtet; ja sie setzen sich Schmähungen und Verunglimpfungen aus, daß sie diese bleiben! Aber plötzlich wendet sich das Urtheil; eine neue geistige Epoche tritt hervor, und nun bestrebt man sich eben so allgemein Alles, was an die frühere Epoche erinnern könnte, zu verläugnen und herabzusetzen, als es vorher gepriesen wurde: so daß man nur nöthig hat, ein gewisses Alter zu erreichen, um über die wissenschaftlichen Koryphäen Deutschlands die entgegengesetztesten Urtheile — die einen oft so seicht, als die andern — selbst zu erleben. — Und hier belehrt uns nicht der Rückblick auf

das bereits Erfahrene, nicht der nahe liegende Gedanke, daß nur in harmonischer, allgemein umfassender Entwicklung das Werk des Geistes gedeihen könne; immer, und auch jetzt müssen wir bewähren, daß wir selbst in der Wissenschaft noch ein Volk zerrissener Parteiungen und Sekten geblieben sind! — Uebrigens theilten, im Allgemeinen wenigstens, Leibnitz und Locke damals die Geister; auch Hume blieb nicht ganz ohne Einfluß, mehr jedoch wohl in England und Frankreich, als in Deutschland, während die höheren Stände der Civilisation überall die seichte französische Philosophie beherrschte, bald als bloße Aufklärung, bald die noch verderblichere Form scheinbarer Gründlichkeit annehmend, in ihren atheistisch-mechanischen Ansichten.

Zweiter Abschnitt.

Kant und Jacobi. Versuchte Vermittelung beider.

Mit doppeltem Ernste und erneuerter Anstrengung nahen wir dem Philosophen, mit welchem eine neue Epoche, und ein frischer Aufschwung der Spekulation beginnt; aber deßhalb auch mit höchster Bedachtsamkeit. Unsere eigene philosophische Zeit ist noch in der Entwicklung begriffen, die von ihm ausging; sie hat sich auf jede Weise, sey's durch ihn oder an ihm, herangebildet: wie diese Entwicklung selbst aber noch nicht abgelaufen ist; so gehört auch jener Philosoph, welcher ihren Anfang bezeichnet, in diesem Sinne für uns der eigentlichen Vergangenheit — der Geschichte — noch nicht an. So sind wir insgesammt eigentlich noch Richter in der eigenen Sache, und haben uns daher fast als befangene zu denken, indem wir über Kant ein Urtheil zu fällen im Begriff sind. Dennoch müssen wir aus demselben Grunde ihn vollkommen zu verstehen suchen, weil volle Klarheit über uns selbst und die philosophische Gegenwart die nächste Anforderung an uns ist; so wie darin auch die Aufgabe der gegenwärtigen Schrift besteht.

Indem daher diese Untersuchung weder abgewiesen noch aufgeschoben werden kann; ist es hier vor Allem nöthig, Kant aus sich selbst sich darstellen zu

lassen, damit wir, lebendig in ihn uns hineinversetzend, seine ganze wissenschaftliche Entwicklung nochmals mit ihm zu wiederholen vermögen, nach ihrem ersten Beginne, nach ihren nothwendigen Konsequenzen, und nach ihrem endlichen Resultate.

Den Inhalt seiner einzelnen Lehren können wir dabei indeß in jedem Sinne als bekannt voraussetzen, da in neuerer Zeit, Locken etwa abgerechnet, kein Philosoph auf philosophische Denkart und Sprache, ja auf moralische und religiöse Gesinnung so allgemein eingewirkt haben möchte, als Kant. Und wenn sich auch jetzt die Meisten äußerlich von ihm losgesagt haben mögen, und in alle Wege ihn zu übertreffen behaupten; sehen wir nur recht hin: es sind fast immer noch Sprößlinge aus der mächtigen Wurzel Kantischer Grundansicht! Und in der That, worüber ist auch jetzo noch die Mehrzahl der Wissenschaftlichen einverstandener, was wird durch Theorien und Beweise aller Art mannichfacher dargestellt und vertheidigt, als die Ansicht von der Subjektivität alles Bewußtseyns, als die Lehre, daß die höchste Wahrheit nur in der Form des Glaubens oder der Ahnung, nicht aber in freier wissenschaftlicher Erkenntniß zu erfassen sey; woran wir nur eben jene bezeichnete Grundansicht wiederfinden! Kant traf mit seiner Lehre so recht das geistige Bedürfniß seiner Zeit; er brachte darin eigentlich nur den Kern moderner Bildung und Denkart zu wissenschaftlichem Bewußtseyn; und so konnte es nicht fehlen, daß er das Haupt des ganzen Zeitalters wurde, während selbst Leibnitz, einige philosophische Begriffe und Ausdrücke abgerechnet, die durch ihn in Umlauf kamen, mit seiner inner-

sten Denkart eigentlich gar wenig auf seine Zeit und auch nachher eingewirkt hat.

Während daher der Bericht darüber, was Kant im Einzelnen gelehrt, hier keine besondere Wichtigkeit hat; so können wir um so genauer der Form achten, wie es gelehrt worden, was die allgemeinen Prämissen seiner Lehre seyen; eine Untersuchung, die auch noch jetzt von bedeutenden Folgen seyn möchte. Und hier möge der Leser es nicht verschmähen, auch in das Einzelne der Prüfung mit Achtsamkeit uns zu folgen. Ist es nämlich überhaupt schon lehrreich, einem der besonnensten Denker in die Werkstatt seiner Untersuchungen nachzudringen, zu sehen, wie die erste kleine Versäumniß nachher im Fortgange zu einem großen Fehler in der ganzen Rechnung ausschlägt, wie eben die Konsequenz des Verfolgens den ganzen Gesichtspunkt verrückt: — so wird dieß hier doppelt wichtig, wenn die daraus entwickelte Ansicht epochemachend geworden, und wenn sie noch jetzt den bedeutendsten Einfluß auf die wissenschaftliche Denkart des Zeitalters übt. Und es sey bekannt, daß wir eben in dieser Beziehung eine gründliche Untersuchung auch jetzt noch für verdienstlich halten. Jedermann weiß, daß Kant unter uns Nachfolger gefunden, die, wie sie behaupteten, im ächten Geiste des Stifters den Kriticismus weiter auszubilden und zu vollenden suchten: sie haben sich dabei vom Buchstaben Kant's zu befreien gesucht, und die theoretische Philosophie in stetigerer Entwicklung, die praktische ohne Hülfe der Kantischen Postulate dargestellt. Aber wie sie selbst es sagen, der Geist, der ganze Standpunkt ist derselbe geblieben. Und eben um diesen Geist zu treffen, nicht bloß den immer modificirbaren Buch-

staben, schien es uns hier vor Allem nöthig, tiefer einzugehen in die Entwicklung der ersten Principien, auf die Kant seinen Idealismus gegründet; mit diesen aber stehen oder fallen auch seine Nachfolger! Und eben in dieser Beziehung möchten wir die Letzteren bitten, der nachfolgenden Untersuchung einige Achtsamkeit zu schenken, die ihre Absicht nicht verhehlt, auch sie selbst in ihrem Besitzstande anzugreifen. Möchten sie in bestimmter wissenschaftlicher Erwiederung entweder mit unsern Gründen sich einverstanden erklären, oder scharf uns den Punkt bezeichnen, wo wir Kant dem Geist' oder dem Worte nach ihnen falsch gedeutet zu haben zu scheinen; eine Erörterung, wobey unseres Erachtens die wissenschaftliche Klarheit, wie die allgemeine Verständigung nur gewinnen kann.

* * *

Kant, durch Hume angeregt, welcher die Nothwendigkeit der Synthesis von Ursache und Wirkung angegriffen hatte, suchte das hieraus erwachsende Problem in einem höhern Gesichtspunkt zu fassen, gleichsam unter eine allgemeinere Formel zu bringen. — Alles Erkennen ist ein Synthesiren, — Beziehen einer Mannichfaltigkeit von Bestimmungen auf innere Einheit; und selbst das Analysiren — das Sondern des Mannichfaltigen — setzt gegebene Synthesis voraus. Allgemeiner kann also gefragt werden, und jener Hume'sche Zweifel ist zugleich darin befaßt, wie überhaupt ein Synthesiren möglich sey? Unmittelbar freilich bietet die Wahrnehmung fertige Synthesen dar: aber von diesen kann in Bezug auf wahrhaft wissenschaftliches Erkennen nicht die Rede seyn; hier ist die Synthesis gegeben, erscheint also als zu-

fällig — auch anders seyn könnend. Jene Frage bedeutet daher eigentlich nur, wie nothwendige (vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitete) Synthesen möglich seyen, und welches das Princip derselben. Und indem Kant dieß als dasjenige bezeichnet, worauf Alles ankomme, hat er darin allerdings auf das höchste Problem, auf das wahre Ur- und Grundwunder alles Seyns und Wissens hingedeutet: wie nämlich das Mannichfaltige dennoch das Eine, mit sich Identische, Einheit umgekehrt ein synthetisch Mannichfaltiges zu seyn vermöge, wie dieser ursprünglichste Gegensatz vereinigt in allen Dingen zu begreifen sey? — Und wenn auch die Lösung der Frage ihm nicht ganz geglückt seyn sollte, bennoch bewährte er dadurch seinen eben so tiefen als umfassenden Blick, gleich Anfangs den innersten Mittelpunkt aller Spekulation so scharf bezeichnet zu haben.

Hier machen sich von selbst die Kantischen Definitionen des apriori und aposteriori geltend: Jenes ist nach seinen Worten das vom Bewußtseyn „der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit" begleitete; dieß das als zufällig (auch anders seyn könnend) erscheinende, was zur Erfahrung gesteigert, immer nur den Charakter „comparativer Allgemeinheit" erhalten kann. (Kr. der reinen Vernunft, Einl. II. S. 3. 4.).

Gleich Anfangs läßt er in der durchaus merkwürdigen Vorrede zur ersten Kritik (S. XVI.) uns einen wichtigen und geistvollen Vorblick thun in seine ganze spekulative Ansicht: Bisher habe man immer geglaubt, alle Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; daran sey aber jedes Unternehmen

einer apriorischen Wissenschaft nothwendig gescheitert. Man solle mit ihm nun umgekehrt versuchen, ob es nicht besser gelinge, wenn man annehme, daß die Gegenstände sich nach der Erkenntniß richten, wodurch die allgemeine Möglichkeit einer apriorischen Wissenschaft sich wenigstens vorläufig einsehen lasse. Und passend kann er dabei an Copernikus erinnern, dessen Genie eben auch durch kühne Umkehrung der gewohnten Ansicht vom Weltsysteme das unerwartete Licht hervorrief. — Die Gegenstände empfangen, was an ihnen apriorisch (nothwendig) ist, aus dem Geiste: dieser prägt in ihnen seine eigenen ursprünglichen Gesetze aus, stellt sich selbst und seine Natur dar an ihnen; eine tiefsinnige Ansicht, die aber offenbar zugleich einer höheren Deutung fähig ist. Abstrahiren wir nämlich von der Form, die jene Ansicht bei Kant zunächst annahm, daß die gegenständliche Welt nur als subjektive Erscheinung eines objektiv unerkennbaren Dinges an sich anzusehen, der Geist also überhaupt nur subjektiver Wahrheit fähig sey: so ergiebt sich der umfassendere Sinn derselben, daß, formal ausgedrückt, die Gesetze des Geistes eben zugleich die der Dinge seyen, daß also Geist und Dinge nur Eine Welt, Ein untheilbares Universum ausmachen.

Zu dieser Untersuchung über das Princip alles apriorischen Erkennens, oder über die Möglichkeit einer spekulativen Philosophie (was demnach „ein Traktat über die Methode, keinesweges das System der Wissenschaft selbst" wäre: Vorr. S. XXII.*)) bedarf es einer vollständigen Zerglie-

*) Wozu auch als Hauptstelle der 7te Abschnitt der Einleitung zu vergleichen ist. — Ebenso setzt Kant in

derung — einer „Kritik" des gesammten Erkenntnißvermögens, um das Apriorische desselben vom Aposteriorischen vollständig scheiden zu können.

Doch was ist für Kant Erkennen oder Bewußtseyn überhaupt? — Zuerst soll nämlich nach logischer Regel das Generelle angegeben werden, bevor man zu seinen speciellen Unterscheidungen fortschreitet. Dieß hat Kant unterlassen, ohne Zweifel, weil es ihm überflüssig schien, das noch besonders zu erörtern, worüber alle mit ihm einverstanden seyen. Und An-

---

den „Prolegomenen zu einer künftigen Metaphysik" seine Untersuchungen als vorläufige der eigentlichen theoretischen Philosophie ausdrücklich entgegen; und in der ersten Kritik selbst, wo er von den Definitionen der Kategorien redet, erinnert er, daß diese nicht in die gegenwärtige Untersuchung, die Methodenlehre, sondern in das System der Vernunft selbst hineingehöre (S. 108. 109.); welches System er also durch die Kritik noch nicht aufgestellt zu haben behauptete, und zwar offenbar nicht bloß in Rücksicht auf die Vollständigkeit der Untersuchung, indem etwa die praktische Vernunft und die Urtheilskraft darin noch nicht erörtert sey, sondern gar eigentlich in Rücksicht auf die Form und auf die Behandlung, indem die Untersuchung nur als eine Vorarbeit für das künftige System der Wissenschaft anzusehen sey. — Späterhin scheint sich diese Unterscheidung indeß bei Ihm selbst und seinen Anhängern immer mehr verloren zu haben; und zuletzt kam es bei diesen sogar zu der Behauptung, daß jene Untersuchung über die „Methode" die theoretische Philosophie selber sey, außer welcher schlechthin keine andere Statt finde, noch auch nur als möglich gedacht werden könne.

fangs scheint er auch in dieser Beziehung ganz Eines Sinnes zu seyn mit der gewöhnlichen Ansicht: indem aber das Resultat seiner Theorie dieselbe völlig aufhebt und ihr widerspricht; so entsteht das eigene Verhältniß, daß er dasjenige zum Behufe seiner Theorie voraussetzt, und sie selbst darauf baut, was in ihrem Fortgange durch dieselbe ausdrücklich negirt und aufgehoben wird: sie zerstört unter sich selbst den Boden, worauf sie gegründet; ein Widerspruch, auf den schon Jacobi hindeutete, indem er sagte, daß man ohne die Voraussetzungen des gemeinen Menschenverstandes in das Kantische System nicht hineinkommen, mit denselben aber in ihm nicht verharren könne.

Denn vernehmen wir nur: Das Unmittelbare alles Bewußtseyns ist „Anschauung," welche nur dadurch möglich ist, daß „uns ein Gegenstand gegeben wird", d. h. daß er unser Gemüth auf eine bestimmte Weise afficirt. — „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit." „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, sie liefert uns Anschauungen," u. s. w.*) — Alles Denken (Bilden von Begriffen) muß sich aber zuletzt auf Anschauungen, also das durch Sinnlichkeit Gegebene beziehen; Erfahrung ist daher überhaupt das Ursprüngliche alles Bewußtseyns, wovon das Erkennen anhebt, worauf es fußt und sich gründet.

Fragen wir daher Kant, was ihm Bewußtseyn an sich bedeute, und er wird nach diesen Prämissen

---

*) Kr. d. r. V. S. 33.

nur antworten können: Es ist ursprüngliche Receptivität, ein Vermögen Vorstellungen zu empfangen; es bezieht sich unmittelbar auf die Welt der Objekte, durch welche afficirt es Anschauungen erhält, die durch Denken von ihm zu Begriffen erhoben werden. Und daß dieß nicht bloß vorläufige Accommodation und Anknüpfung an die gewöhnliche Vorstellung sey, die nachher widerlegt werden soll, beweist, daß er später nirgends derselben ausdrücklich widerspricht, sondern auch an Stellen, die den entschiedensten Idealismus lehren, einräumt, ja behauptet, der Grund der sinnlichen Vorstellungen sey in einem, außer dem Bewußtseyn liegenden, transscendentalen Objekte zu suchen: und eine andere Ansicht würde er sogar als ungereimt verworfen haben, indem er überall den Satz festhält, daß Erscheinung nicht seyn könne ohne Etwas, das da erscheint. (Vorr. S. XXVII.). Merkwürdig ist es nun zu sehen, wie von dieser ursprünglichen Voraussetzung einer gegenständlichen Welt im Verlaufe der Untersuchung eine Bestimmung nach der andern hinwegschmilzt, und wie zuletzt nach demselben Buchstaben der Kritik ein Bewußtseyn zurückbleibt, das Nichts nachbildet, in dem qualitativ Nichts erscheint von den „vorgestellten" Dingen; das also Erscheinung des Objekts ist, ohne doch nur im Geringsten dessen objektive Erscheinung zu seyn. Durch welche Unterscheidung Kant diesen Widerspruch zu vermitteln suche, werden wir finden; aber wenigstens dieß bleibt gewiß, daß es einer vorläufigen Untersuchung aller jener gutwillig aufgenommenen Locke'schen Begriffe bedürft hätte, wär' es auch nur gewesen, um den wissenschaftlichen Sprachgebrauch umfassend festzustellen, und die

eigene Ansicht mit der gewöhnlichen nicht immer durch zweideutige Ausdrücke in Berührung zu bringen. Und hinter den Schlupfwinkeln dieser Verwirrung eben, die schon im Anfange der Kritik ihre ersten Spuren zeigt, haben sich die Kantianer zum Schaden der wissenschaftlichen Klarheit so lange verborgen und vertheidigt.

Doch hören wir mit Aufmerksamkeit weiter (S. 34.): „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt Erscheinung. — In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt,*) die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen die Empfindungen sich allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. — Ich nenne alle Vorstellungen rein (in transscendentalem Verstande), in denen Nichts, was zur Empfindung ge-

*) Kann dieses Wort, wenn es hier Sinn haben soll, anders als in völlig Löcke'schem Sinne gefaßt werden?

hört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worin alles Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch reine Anschauung heißen."

Was bezeichnet hier dem Zusammenhange nach „die apriorische Form der Erscheinungen," ihrer „Materie" gegenüber? — Es sind dem Bewußtseyn gewisse einfache Empfindungen als zeitliche und räumliche gegeben, die dasselbe in ein Ganzes zusammenfaßt, und als das „Ding" bezeichnet, gleich den einzelnen Buchstaben, die der Lesende als Wort ausspricht, wiewohl das Wort Nichts ist als die Zusammenfassung jener Buchstaben. Form also ist das Allgemeine jener einfachen Empfindungen, daß sie ein Hier, ein Jetzt, ein So sind, daß sie auf die Einheit eines Dinges bezogen werden u. s. w. Aber ferner heißt es: die Form sey eine *a priori* im Gemüth bereit liegende, in welche die aposteriorische Empfindung eintritt. Hier fügen sich zwei neue Begriffe ein, die wir wohl prüfen wollen.

A priori und a posteriori hieß Kanten vorher, und darf nach wissenschaftlichem Sprachgebrauche nichts Anderes heißen, denn — jenes, das als nothwendig und schlechthin allgemein Gedachte, — dieß das als zufällig Erscheinende, — (so daß diese erscheinende Zufälligkeit etwa aufgehoben werden kann! —) So begründet dieser Gegensatz durchaus nicht eine Unterscheidung im Materiellen der Erkenntniß, so daß das Eine (z. B. die Anschauung von Zeit und Raum) ein Apriorisches, das Andere, (die

einzelne sinnliche Empfindung etwa) ein Aposteriorisches wäre, und bleiben müßte: sondern er betrifft durchaus nur das Formale der Erkenntniß, indem dasselbige Eine, insofern es im faktischen Bewußtseyn als Zufälliges erscheint, eben damit ein Aposteriorisches ist: wenn es aber als nothwendiges erkannt, im wissenschaftlichen Erkennen wiedererzeugt wird, ist es ein Apriorisches geworden. Dasselbe kann also zugleich aposteriorisch und apriorisch seyn, je nach dem Standpunkte des Erkennens, in welches es aufgenommen wird; keineswegs aber kann diese Unterscheidung je einen qualitativen Gegensatz begründen. Und so nur bedient sich Leibnitz, bedient sich der unmittelbare Vorgänger Kant's, Hume, jener Ausdrücke: namentlich dem letzteren heißt a priori das, was aus Gründen durch sich selbst erkannt wird, ohne die Erfahrung dabei zu Hülfe zu rufen. Daß aber dasselbige nicht auch in der Erfahrung liege, ja durch dieselbe nicht unmittelbar erkannt sey, wird damit durchaus nicht geläugnet, vielmehr ist es die anderweitige direkte Behauptung Hume's.

Damit fällt denn aber auch der aus jenem mißbrauchten Ausdrucke gefolgerte, wenigstens verwirrende Satz dahin, daß das gewöhnliche Bewußtseyn gemischt und zusammengesetzt sey aus apriorischen und aposteriorischen Elementen, die nun die Vernunftkritik von einander zu scheiden, und jene, rein gefaßt, als die im Gemüth bereit liegenden apriorisch-subjektiven Formen auszusondern habe. Indem nämlich nun bewiesen wird, was leicht zu erweisen war, daß Zeit und Raum die allgemeine Bedingung aller äußeren Vorstellung,

das abstrakte Element alles sinnlich Concreten sey, — somit aber das Apriori-vorausgegebene im sinnlichen Vorstellen — (hier liegt eben die Erschleichung); — so folgte daraus freilich unmittelbar, daß Zeit und Raum nur subjektive Formen, „apriorische Anschauungen" (ein hölzernes Eisen!) seyen. — Und in dieser ersten, fast unwillkührlichen Verwechslung glauben wir den Ursprung des ganzen Kanti'schen Idealismus zu finden: er ergab sich nothwendig, sobald nur das Princip, das Allgemeine, als apriorisches, zugleich zum Subjektiven des Bewußtseyns zu machen, mit Konsequenz durchgesetzt wurde.

Indem also Kant mit Recht ein Allgemeines in allem faktischen Bewußtseyn anerkannte, — und dieß ist der große wissenschaftliche Fortschritt über Locke und Hume hinaus; — indem er ferner mit Recht behauptete, daß dieß nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könne (wiewohl es darum doch unmittelbar nur in der Erfahrung sich darstellen kann): nannte er dieß einstweilen das Apriorische, dem Aposteriorischen, als dem Einzelnen, Zufälligen gegenüber. Aus der Anwendung dieses Begriffes mit allen seinen Konsequenzen folgte aber unmittelbar, daß dieß „apriorische" Element des sinnlichen Bewußtseyns, da es nicht aus der Erfahrung stammt, nur das vor aller Erfahrung Vorausgegebene, mithin die subjektive, „apriorisch bereitliegende" Form jenes Bewußtseyns seyn könne, woraus denn sein Idealismus mit Nothwendigkeit sich entwickelte. — Wie einfach-klar dagegen, und allen Mißverstand gleich Anfangs beseitigend, stellt Leib-

niz*) den Hauptgesichtspunkt bei dieser Untersuchung hin: „Es handelt sich darüber, sagt er, ob die Seele an sich gleich einer unbeschriebenen Tafel, Alles, was in sie gezeichnet sey, lediglich aus den Sinnen und durch Erfahrung empfange; oder ob sie selbst ursprünglich die Principien mannichfacher Begriffe und Erkenntnisse enthalte, welche die äußern Objekte nur erwecken (reveillent), und zum Bewußtseyn bringen." Kann nun Letzteres nicht geläugnet werden, so „bedarf es doch immer der Sinne, der Erfahrung, in und an welchen jene Principien unmittelbar allein sich darstellen können" u. s. w.; die also nicht etwa bloß subjektive, a priori im Gemüth bereitliegende Formen sind, sondern objektiv-nothwendige Wahrheiten, die dem Autor deßhalb sogar, gleich dem Platon, auf einen ewigen, göttlichen Ursprung zu deuten scheinen, u. s. f.

Legen wir daher uns zurecht, alle Unterscheidung des a priori und a posteriori hier beseitigend, die gar nicht hieher gehört, was Kant in seiner transscendentalen Aesthetik bewiesen; so scheint Folgendes das Resultat: Im Unmittelbaren der einzelnen Anschauung stellt sich ein Allgemeines dar, verschmolzen mit den Elementen jenes faktisch Einzelnen: das Allgemeine nimmt im sinnlichen Vorstellen faktisch concrete Gestalt an. Und so ist Alles zunächst ein Zeitliches, Räumliches, ein Qualitativ-Bestimmtes, d. h. ein Jetzt, Hier und Dieß; und abstrahiren wir von den concreten Bestimmungen daran, die zufällig und wandelbar sind, so bleiben doch jene allgemeinen zu-

*) Nouveaux Essais, S. 4. 5.

rück, von denen nicht abstrahirt werden kann. Dieß hat Kant in der transscendentalen Aesthetik zunächst an Zeit und Raum dargelegt, als den allgemeinen Bedingungen des sinnlichen Vorstellens, wie er es noch an der dritten Form, der qualitativen Bestimmtheit (dem „Dieß") hätte entwickeln können; sehr richtig jedoch bemerkend, daß dieß nicht überhaupt die einzigen allgemeinen Formen des Bewußtseyns seyen, wohl aber die einzigen, die in einer transscendentalen Aesthetik, als der Lehre von dem sinnlichen Vorstellen, vorkommen können.

Doch über das Subjektive oder Objektive dieses Allgemeinen ist damit noch gar Nichts entschieden; ja diese Frage kann so im Einzelnen gar nicht erörtert werden! Es bedarf, wie schon früher erinnert, dazu vor Allem einer umfassenden Untersuchung über das Verhältniß des Bewußtseyns zum Seyn überhaupt, die, ihres ganz unabhängigen Weges schreitend, ihrer Seits wiederum mit allgemeinern spekulativen Fragen zusammenhängt. Und so deutet schon hier die Kantische Philosophie auf das Bedürfniß höherer und umfassenderer Untersuchung hin.

Doch treten wir dem Einzelnen der Kantischen Raum- und Zeittheorie näher:

Raum und Zeit stammen nicht aus sinnlicher Empfindung, sondern diese setzt vielmehr umgekehrt jene als ihre eigenen Bedingungen voraus: sie sind also das jeder einzelnen Wahrnehmung schlechthin Vorausgehende — daher nothwendige Grundvorstellungen des Bewußtseyns. — Deßhalb sind sie aber nicht etwa abstrakte (abstrahirte) Begriffe, indem das Einzelne, woraus sie könnten abgezogen werden, um-

gekehrt nur durch sie und in ihnen vorgestellt werden kann; und wenn man von einzelnem Räumlichen oder Zeitlichen redet, so sind dieß nur Einschränkungen ihrer Allgemeinheit, die daher bei jenen selbst vorausgesetzt werden muß. Demnach sind die Vorstellungen von Raum und Zeit als unendliche Größen gegeben, was schlechthin aller empirischen Anschauung widerspricht, die nur durch innere Bestimmtheit (Endlichkeit), also Begränzung eine solche ist. Raum und Zeit sind daher nur als ursprüngliche Anschauungen des Bewußtseyns zu denken, mithin (nach Kant) ein Apriorisches, folglich subjektive Formen der Sinnlichkeit, die aber eben darum, jedoch nur in Beziehung auf die (subjektive) Erscheinung Gültigkeit und Bedeutung haben, „die Gegenstände an sich" aber gar nicht angehen und betreffen, „welche vielmehr durchaus unbekannt bleiben." (S. 59. 60.) Näher ist als innere Unterscheidung zwischen beiden zu bemerken, daß die Anschauung des Raumes apriorische Bedingung des äußerlichen Vorstellens, die der Zeit als die Bedingung des Vorstellens eines Einzelnen überhaupt anzusehen sey.

Kürzer gefaßt — zum Behufe schärferer Prüfung — drängt der Beweis sich dahin zusammen: Raum und Zeit sind die allgemeinen Elemente alles concreten Daseyns und Erkennens: Alles kann nur als ein besonderes in Raum und Zeit, d. h. als besonderter, begränzter Raum und Zeit existiren und erkannt werden. So können Raum und Zeit nicht aus Erfahrung stammen; sie sind ja vor jeder einzelnen Erfahrung: demnach müssen sie ein Apriorisches, somit subjektive Anschauungsformen seyn.

Aber

Aber eben hier gilt es, die eigentliche Gränze des Beweises wohl zu unterscheiden. — Raum und Zeit als entleerte, „reine," d. h. als nicht begränzte, stammen fürwahr nicht aus Erfahrung, noch liegen sie *in* der Erfahrung; sie sind überhaupt nur abstrakte, und, wie sich zeigen wird, sogar unwahre, widersprechende Begriffe, die selbst, um auch nur *gedacht* zu werden, der Ergänzung und Bewahrheitung durch einen andern Begriff bedürfen. Aber als Grundbedingung alles Erfahrens *stellen sie sich allerdings nur in wirklicher Erfahrung dar. Erfahren* (äußeres und inneres) ist überhaupt nur ein *Begränzen* des Raumes und der Zeit, oder beider zugleich; also indem implicite in *jeder* Erfahrung Raum und Zeit als besonderte sich darstellen, sind sie das in *aller* Erfahrung (freilich nicht im Einzelnen, sondern im Ganzen) Liegende, was darum jede einzelne Erfahrung selbst vorauszusetzen hat: indem diese nämlich Raum und Zeit in sich als begränzte darstellt, wird überhaupt das Begränzbare und das Jenseits der Gränze unmittelbar vorausgesetzt. Aber hier findet nur derselbe Fall Statt, den wir schon vorher (bey der Prüfung der *Locke'schen* Theorie) umfassender zeigten: der Moment des Allgemeinen ist auch hier mit dem des Einzelnen unmittelbar verschmolzen; das Allgemeine ist nur als sich besonderndes; und das Einzelne, Concrete, stellt beide Momente schlechthin vereinigt dar. Und so sind auch Raum und Zeit als die allgemeinsten Bedingungen alles Erfahrens, oder, wie man sie nennen könnte, als die allgemeinsten „*Eigenschaften*" alles einzelnen Daseyns, dem Begriffe nach vor jedem Einzelnen zu setzen; unmittelbar aber sind sie nur in einzelner wirklicher Erfah-

rung da, und können nur darin wirklich erlebt werden: es kann daher keinen unglücklichern Ausdruck geben, als wenn man jenes Allgemeine etwa um dieses Charakters willen als „subjektive, im Gemüth bereitliegende Form" für die einzelne Erfahrung bezeichnen wollte, weil dieß unläugbar die schiefe Vorstellung hineintrüge, daß jenes Allgemeine eben als bloß subjektive Form, von anderswoher dem Einzelnen erst hinzugefügt werde, ohne an sich und ursprünglich mit ihm vereinigt zu seyn. Alles Einzelne ist aber schlechthin nur das Concrete eines Allgemeinen, also beide Momente sind in jedem derselben untheilbar Eins.

Das Concrete des Allgemeinen erscheint aber den andern concreten Bestimmungen desselben gegenüber als ein zufälliges, wovon abstrahirt werden kann, während vom Allgemeinen all jener concreten Bestimmungen eben darum nicht abstrahirt zu werden vermag. Indem aber in jedem Concreten dennoch das Allgemeine implicite sich darstellt, ist das Unabstrahirbare im Abstrahirbaren unmittelbar enthalten, und der Akt des Abstrahirens hat nur die Bedeutung, das Allgemeine rein hervorzuheben, es eben von seiner concreten (zufälligen) Gestaltung zu befreien. — Dieß auf die Lehre von Raum und Zeit angewendet scheint uns die letzte Dunkelheit über diesen Gegenstand hinwegzuheben: das concret Räumliche und Zeitliche, deren jedes ein zufälliges (abstrahirbares) ist, stellt Raum und Zeit dennoch zugleich als allgemeines oder unabstrahirbares dar; und eben darum sind beide darin auch als schlechthin continuirliche Größen gesetzt; d. h. jede concrete Begränzung kann in ihnen aufgehoben werden, weil sie in Bezug auf ihre Allge-

meinheit nur eine zufällige, nicht- oder anderssenn könnende ist: und so werden Raum und Zeit zwar nicht als unendliche „angeschaut," oder sind als solche gegeben; (Anschauung eines Unendlichen nämlich ist ein Widerspruch!) wohl aber werden sie als absolut continuirliche, jede Begränzung innerhalb ihrer selbst ins Unendliche aufhebende — (weil sie das allbegränzende sind in ihrer Sphäre) — begriffen. — Auf die bestimmte Frage demnach, ob Raum und Zeit eine aus Erfahrung geschöpfte Erkenntniß, oder eine bloß subjektive Form des Geistes sey, antworten wir dahin: Aus der Erfahrung, aber als das Allgemeine, die Grundbedingung derselben, die in allem Zufälligen als das Nothwendige zurückbleibt. Und diese Antwort kann um so weniger befremden, da die Erfahrung überhaupt nur das Allgemeine in der Form des Concreten auffaßt, also das Allgemeine überall nur am Concreten wirklich erlebt zu werden vermag, während es als Abstraktes ein durchaus unwirkliches ist, das nur im Begriffe, im Denken existirt. So ist z. B. das reine Selbstbewußtseyn ein jeder Erfahrung vorausgegebenes, weil es überhaupt die Grundbedingung aller geistigen Thätigkeit ist; dennoch ist dasselbe in seiner Reinheit nirgends vorhanden, als im Begriffe, der, es in seiner abstrakten Unwirklichkeit erfassend, dennoch zugleich ausdrücklich anerkennt, daß es nur in concreter Gestalt wirklich existiren könne: und auch hier würde auf die gleiche Frage auch die gleiche Antwort gegeben werden müssen: daß auch das reine Selbstbewußtseyn ursprünglich nur in wirklicher Erfahrung, an den wirklich erlebten einzelnen Zuständen des Wissens sich bewähren könne: beide Momente sind aber auch hier

unmittelbar verschmolzen und innig Eins, so daß das Allgemeine wiederum nicht blos als subjektive Form, das Concrete als das in jene Form aufgenommene, von anderswoher stammende Materiale angesehen werden kann. Und diese absolute Einheit des Allgemeinen und Concreten ist in allem Bewußtseyn, bis herab auf die Sinne, anzüerkennen. Das Auge ist Sinn der Lichtwelt, das Ohr der Tonwelt: Licht und Ton sind beiden ihr Allgemeines, innerhalb dessen sie wirken und unterscheiden. Das reine Licht aber ist dem Auge schlechthin unsichtbar, der reine (abstrakte) Klang absoluter Widersinn; nur als sich specialisirende in Farbe und bestimmtem Tone existiren sie überhaupt für Aug' und Ohr. Wollte man aber den Kantischen Sprachgebrauch nach seiner Konsequenz erweitern, so hätte man auch hier das Recht zu sagen: Licht und Ton seyen als die subjektiv apriorischen Formen jener Sinne anzusehen, in welche das Einzelne, was da als tönend und leuchtend erscheint, nur aufgenommen werde, ohne daß es an sich selbst mit diesen Eigenschaften zu denken sey. Der Beweis von der Subjektivität von Raum und Zeit beruht wenigstens auf keinen andern Gründen, als die auch hier dieselbe Anwendung finden könnten.

* * *

Dieß wäre es ungefähr, was uns über Kant's transscendentale Aesthetik, die Grundlage seines Idealismus, zu sagen nöthig schien. Aber an sich kann damit die Untersuchung über diese Gegenstände noch nicht erschöpft seyn. Wir haben nämlich behauptet, daß Raum und Zeit nur als concrete, begränzte angeschaut zu werden vermögen, — daß also der Moment

des Allgemeinen in ihnen den der Besonderheit schlechthin setze: — doch nur behauptet — nicht eigentlich erwiesen; wiewohl die Art des Erweises schon durch die Aeußerung angedeutet war, daß Raum und Zeit als abstrakte, leere (im Momente der Allgemeinheit) gedacht, einen Widerspruch in sich enthalte, der nur durch einen verwandten Begriff ergänzt und damit aufgehoben werden könne. Ein dialektischer Widerspruch entsteht überhaupt durch das Stehenbleiben bei einem Gedanken, der nur in der Verbindung mit andern seine Wahrheit erhält, ist also das Herausreissen desselben aus seiner höhern Einheit und sein gewaltsames Festhalten in dieser Isolation. Und so können wir an jedem Begriffe, der nur im höheren organischen Zusammenhange gedacht zu werden vermag, einen Widerspruch nachweisen, wenn er vereinzelt gefaßt wird; und das Hervorheben des Widersprechenden in ihm ist eben die weitertreibende Dialektik desselben, welche den Widerspruch dadurch tilgt, daß der nothwendig mit jenem zu verbindende, ihn ergänzende Begriff ausdrücklich hervorgehoben wird. Und eben dieß bleibt uns noch an dem abstrakten Begriffe des Raumes und der Zeit nachzuweisen übrig.

I. Der reine d. h. leere Raum ist der Begriff des absoluten Außersichseyns; d. i. wenn wir, lediglich um den Gedanken zu erläutern, uneigentlich von „Theilen" desselben reden wollen — jeder dieser Raumtheile ist unendlich außer dem andern sowohl, als außer sich selbst: dieß sein Seyn ist nur die eigene Negation, das absolute Aussichherausgehen; — ein Begriff, der durch den Gedanken lebendiger Expansion, thätiger Aus-Dehnung erläutert wer-

den kann. So ist der Raum; aber in jedem seiner Theile nur als das absolut Zerfließende, aus sich selbst Hinwegtreibende, der Gegensatz aller Innerlichkeit und alles Auf-sich-beruhens: sein Seyn ist absolute Selbstnegation, sich aufhebend im Setzen, und sich setzend im Selbstaufheben, weil sein Seyn eben nur ist dieß unendliche Sichselbstaufheben; der größte und unmittelbarste aller Widersprüche! Und anerkannt wird derselbe sogar in der gewöhnlichen mathematischen Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, worin eben nur behauptet wird, es sey die Natur des Raumes, auch im unendlich Kleinsten noch Ausdehnung — unendliches Außer-sich-selbst-liegen — d. h. ein das unendlich Kleinste schlechthin aufhebendes — zu seyn; ein Widerspruch, der so offenbar ist, daß, indem er diesen Begriff des unendlich Kleinsten vernichtet, er durch die Behauptung der endlosen Theilbarkeit ihn doch zugleich beständig anstrebt und behauptet. — Eben so haben die bekannten vier Beweise des uralten Dialektikers Zeno gegen die Möglichkeit der Bewegung eigentlich nur diesen Widerspruch im Begriffe des Raumes zu ihrer Wurzel: sie beruhen wesentlich darauf, zu zeigen, daß, indem angenommen werde, ein Körper sey sich bewegend von einem Punkte zum andern fortgerückt, daraus zugleich folge, daß er eine Unendlichkeit des Raumes durchmessen haben müsse, indem wahrhaft eine solche zwischen jeden zwei Punkten irgend einer Entfernung liegt: niemals könne also ein Körper zu einem gegebenen Punkte gelangen, weil er vorher unendlich andere Punkte, ein unendliches Außersichseyn wirklich durchlaufen haben müßte, was sich widerspricht. — Und wenn

man wie durch Tradition immer wiederholen hört, daß diese Beweise längst widerlegt, ja besonders durch die Kantische Lehre von der Subjektivität des Raumes für immer beseitigt worden seyen; so bekennen wir, nicht einsehen zu können, wie der in einem Begriffe unläugbar nachgewiesene Widerspruch bloß dadurch hinweggeräumt werden könne, daß jener Begriff als ein subjektiver in den Geist versetzt wird. Vielmehr wird damit der Widerspruch, indem er die Wurzel des Geistes trifft, also auf einen Streit desselben mit sich selbst hinweiset, noch dringender und auffallender; während umgekehrt der Widerspruch in der äußern Objektivität der Dinge gelassen, falls er unlösbar ist, doch noch die Auskunft übrig läßt, daß er nur in der Unfähigkeit des Geistes liege, in das innere Wesen der Objektivität einzudringen, um so den nur erscheinenden Widerspruch von selbst gehoben zu sehen. — Was aber die andern vermeinten Widerlegungen jener Beweise des Eleaten betrifft, so treffen sie mehr nur die äußere Fassung derselben, nicht ihren Kern, der an sich schlechthin unwiderlegbar ist, d. h. nur durch Ergänzung, weitere Entwicklung des ganzen Begriffes aufgehoben werden kann. Und ganz abgesehen von jenen historischen Beziehungen, können wir nicht den Beweisgrund, wie er so eben von uns dargestellt worden, für sich und im eigenen Namen geltend machen?

II. Denselben Widerspruch bietet der abstrakte Begriff der Zeit dar; nur tritt er hier klarer, faßlicher hervor, weil es eben das Wesen der Zeit ist, ihre eigene Negation an sich selbst zu vollziehen. Um den Widerspruch im Begriffe des leeren Raumes zu zeigen, bedurfte es, jenen Begriff gleichsam als lebendi-

gen zu denken, ihn in den Fluß der Genesis zu bringen: indem wir aber den Raum als kräftig sich expandirenden dachten, trat an ihm auch zugleich der innere Widerspruch hervor. Dieser Fluß der Genesis ist nun an sich schon in der Zeit, ja sie ist nur das ewig sich bewegende Verfließen, die stets sich vollziehende Selbstvernichtung. Sie ist, wie der Raum, das absolute Außersichseyn, auch darum ins Unendliche theilbar (unterscheidbar), indem sie in keinem ihrer Theile aufhört, dieß Außersich zu seyn. Nur dieß setzt sie dem Raum entgegen, daß jenes Außersich nicht ein erstarrtes, in seiner absoluten Expansion gefesseltes ist, sondern ein absolutes Fließen eines Nacheinander. Der Raum ist das unendliche Außer-sich; und darin liegt sein Widerspruch; die Zeit wird dieß, schreitet (selbstvernichtend) unendlich über sich hinaus, und dieß macht ihren Widerspruch aus; in der Wurzel derselbige, nur nach der entgegengesetzten Seite hin sich darstellend. — Passend hat man daher die Zeit als dasjenige charakterisirt, welches ist, indem es unendlich nicht ist; — weil ihr Seyn eben nur besteht in diesem unendlichen Selbstaufheben. Aber denselben Widerspruch enthält der Begriff des leeren Raumes; er ist die absolute Vernichtung aller Immanenz und Innerlichkeit, die ruhende Selbstnegation, das Seyn des Nichts, während die Zeit die fließende ist, das Werden des Nichts; beides an sich der höchste Gipfel des Widerspruches!

Aber derselbe muß gelöst werden; er findet sich in der nächsten und unmittelbarsten Anschauung, und tritt vernichtend alles Einzelne an, was ja nur ein in Raum und Zeit Bestimmtes seyn kann, also

denselbigen Widerspruch nur in besonderer Gestalt in sich zu tragen scheint. — Was bedeutet aber diese Lösung, und worin kann sie bestehen? — Wie der gewöhnliche Menschensinn, wenn er von Widersprüchen im Begriffe des Raumes und der Zeit hört, sogar wenn er dieselben sich deutlich zu machen sucht, in seiner unmittelbaren Ueberzeugung von ihrer Wirklichkeit und Wahrheit nicht gestört wird; weil er, freilich ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe, es weiß, daß sie ursprünglich gelöst sind; so können auch wir jener Lösung, mit Bewußtseyn der Gründe, gewiß seyn, wenn wir nur den Mittelpunkt jener Widersprüche zu entdecken suchen: in ihm wird nämlich zugleich der fehlende Begriff liegen, durch dessen ergänzende Hervorhebung das widersprechende Element in ihnen getilgt wird.

III. Was also ist die Wurzel jener Widersprüche; d. h. welch' ein Moment in jenen Begriffen hebt sich selbst auf, bringt ihre innere Ungereimtheit hervor?

Der abstrakte Raum zeigte sich als absolutes Außersichseyn: in jedem seiner unendlich kleinsten Theile ist er noch ausgedehnt, d. h. jeder dieser Theile schließt dennoch wiederum eine Unendlichkeit anderer in sich; und vor diesem unendlichen Aus-sich-heraus-streben löste der ganze Begriff sich auf in Widerspruch, dessen deutliches Bewußtseyn jedoch gerade seine Aufhebung herbeiführt. — Er ist die reinste Form der unendlich ausdehnenden Richtung, des absolut energischen Auseinander. Damit ist aber zugleich auch der allgemeinste Gedanke einer innern Kraft derselben, eines ausdehnenden Realen gesetzt; jener Begriff,

vollständig gedacht, schließt diesen in sich ein, und eben hierin liegt der bisher fehlende Moment! — Ein Seyendes, aus innerer Kraft sich verwirklichend, durch sich bestehend (sich ausspannend) kann, wollen wir den Gedanken lebendig erfassen, nur als energische Expansion, als „erfüllter Raum“ gedacht werden; und hier haben wir die erste Wurzel des Begriffs von Räumlichkeit überhaupt. — Als „erfüllter Raum“: — wo nur nicht wieder nach dem gewöhnlichen, besonders auch durch die Kantische Theorie beförderten Mißverständnisse, der Raum in seiner Leerheit für Etwas an sich genommen werde, welches durch ein von ihm Verschiedenes, überhaupt zu Unterscheidendes erst gefüllt wird. Vielmehr sind beide Momente untrennbar Eins in dem Begriffe der Kraft (des energischen Daseyns): Kraft ist nur als sich expandirende zu denken, und so erzeugt sie den Raum, indem sie ist und sich vollzieht; nicht etwa nur, indem sie in ihm ist und sich vollzieht: denn sie selbst kannst du nur denken als absolute Dehnung oder Entfaltung, was du unmittelbar nur als **Räumlichkeit** anzuschauen vermagst.

Fassen wir zunächst, was wir gewonnen: — daß von leerem Raume in keinem Sinne die Rede seyn könne, ja daß er einen widersinnigen, sich selbst aufhebenden Begriff enthalte. Raum ist Nichts an sich — nur eines Andern — nämlich die absolute Anschaubarkeit oder die Erscheinung der Kraft oder des Seyns.

Aber ist damit der Widerspruch gelöst? Ist nicht auch hier, in jedem Theile dieser Kraft (welche wir dem Raume als das Ursprüngliche substituirten),

eine Unendlichkeit enthalten, also ein unendliches Außersichseyn — welcher Begriff ja eben den Widerspruch erzeugte? — Dieß ist nicht nur zuzugeben, es ist sogar zu behaupten! — Kraft, sich selbst setzende Wirklichkeit ist dieß in jedem ihrer „Theile“ (wenn dieser Ausdruck hier überhaupt verstattet ist); indem dieser Begriff ein absolutes Continuum innerlicher Gleichartigkeit bezeichnet, indem er nicht als zusammengesetzt oder zerlegbar zu denken ist aus mannichfachen Bestandtheilen. In jedem Momente ist sie daher Kraft, innerlich sich setzend (expandirend), also nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern wahrhaft unendlich getheilt, oder sich theilend, weil sie nie aufhört innerlich (ad intus) Kraft zu seyn. Und so wäre vielmehr das Gegentheil, die Behauptung eines letztlichen Gelangens auf endliche Urbestandtheile ein Widerspruch gegen den Begriff lebendiger Kraft. Wolltest Du Dir den „erfüllten“ Raum auch durch Atome gefüllt denken, so müssen diese, denkst du nur in der That, und beruhigst Du Dich nicht bloß mit sinnlosen, aber endlos wiederholten Worten, — selbst ausgedehnt, Kraft der Ausdehnung seyn, also an sich dieselbe innere Unendlichkeit enthalten, der Du durch jene Erklärung aus dem Wege gehen wolltest; Du müßtest denn die gränzenlose Ungereimtheit Dir beikommen lassen, die Ausdehnung zusammenzusetzen und ausfüllen zu lassen durch das an sich nicht Ausgedehnte, also auch nicht Füllende!

Aber wären wir dadurch nicht zwischen zwei Widersprüche gezwängt ohne Ausgang? Zwischen die Unmöglichkeit, dort die innere Unendlichkeit zu denken, hier dieselbe zu läugnen und aufzuheben? —

Oben — am Begriffe des leeren Raumes trat der Widerspruch darin hervor, daß er absolut nur außer sich — also in jedem seiner „Theile" eine innere Unendlichkeit enthalten sey. Wir ergänzten denselben durch den Begriff eines „Raumfüllenden" eigentlich erst Raumsetzenden, der absoluten Kraft, oder der Wirklichkeit. Haben wir aber dadurch den Moment des Widerspruches eigentlich aufgehoben, da sich auch in diesem Begriffe die Annahme einer innern Unendlichkeit sogar als nothwendig ergiebt? — Ein jedes innerlich Gleichartige, als wirklich gedacht, kann nur mit dem Begriffe innerer Unendlichkeit — als nach Innen Unbegränztes, Ununterschiedenes gedacht werden, weil Gränze, Unterschied, innere Mannichfaltigkeit, und Zusammensetzung daraus voraussetzt. Indem jedes dieser Mannichfaltigen selbst aber ein an sich Gleichartiges seyn muß — also innere Unendlichkeit enthalten; — so ist dennoch diese immer das Erste, Unmittelbare, auf welches alles Andere zurückzuführen ist. — Das Unendliche ist seinem Begriffe nach überall das Ursprüngliche, weil es noch das Unterschiedlose, Einfache, Allgemeine ist, innerhalb dessen erst das Mannichfache und Besondere gedacht werden kann; ein Satz, den wir schon früher von einer andern Seite her zu erläutern bemüht waren. Und nicht darin lag der oben erörterte Widerspruch, daß der Raum überhaupt als innerlich unendlicher gesetzt wurde — als absolut Gleichartiges ist er nur also zu denken — sondern daß er dabei der leere war, daß er hier noch die innere Unendlichkeit von Nichts bezeichnete. Und erst hierdurch ist das eigentliche Princip des Widerspruches bezeichnet, aber damit zugleich vollkommen gelöst!

IV. Den Widerspruch im Begriffe der Zeit fanden wir darin, daß sie der Proceß des unendlichen in sich selbst Verschwindens ist, das ewige Nichtseyn in ihrem Seyn. Sie besteht aus unendlichem Jetzt; aber dieß Jetzt ist eigentlich nie, weil es immer nur ist das Verschwindende, sich selbst Aufhebende; und so ist denn der Begriff der Zeit — abstrakt gefaßt — der Ausdruck eines endlosen, stets sich erneuernden Widerspruches, — eines Seyns, dessen Wesen einzig darin besteht, sich selbst aufzuheben, ins Nichts zu setzen.

So wie aber der Widerspruch im Begriffe des leeren Raumes dadurch verschwand, daß wir ihn aus dem Begriffe der Kraft (Wirklichkeit) herleiteten, die, energisch sich expandirend, damit den Raum erzeugt; wie also jener Widerspruch dadurch sich löste, daß nachgewiesen wurde, der Raum sey Nichts an sich, er sey nur als die Erscheinung eines Andern zu denken: so wird auch der Widerspruch im Begriffe der Zeit auf die gleiche Art sich lösen. Zeit entsteht aus dem Begriffe der Wirklichkeit, die, in sich bestehend, dauert. Dauer ist, d. h. ein beharrendes und im Beharren wandelndes Seyn; und dieß ist Erzeugen jenes Begriffes, den wir Zeit nennen können, wenn wir absehen von dem einzelnen Wirklichen (den zeitlich zufälligen Dingen), und jene nun als das Allgemeine, Allumfassende derselben abgesondert hervorheben wollen: und so kann in diesem Sinne freilich auch von leerer Zeit die Rede seyn, insofern man alles Einzelne aus der Zeit sich hinwegdenken kann, wie jeden begränzten Körper aus dem Raume; aber vom Seyn überhaupt, vom ewigen, nothwendigen, kann man nicht abstrahiren bei diesem

Begriffe, weil er an sich Nichts ist, als die Abschattung, Erscheinung desselben; für sich selbst aber gefaßt ein innerer Widerspruch. Jene endlos sich aufhebenden Jetzt, die eben den Widerspruch im Begriffe erzeugten, sind Nichts an sich; sie sind nur die unendlich theil- oder unterscheidbaren Momente des Verharrens der absoluten Wirklichkeit, die jenen dadurch erst innere Fülle und Anhalt verleiht, während sie abgesehen von diesem durch sie hindurch Beharrenden nur einen abstrakten und um dieser Abstraktion willen sich aufhebenden Begriff enthalten. Gleichfalls ist aber dadurch eine innere Unendlichkeit jeder dieser einzelnen „Zeitmomente" gesetzt, weil das Beharren, als absolut Gleichartiges, eine unendliche Unterscheidbarkeit in sich zuläßt: und auch hierin entspricht dieser Begriff genau dem des Raumes, wiewohl die endlose Theilbarkeit der Zeit bisher weniger zum Bewußtseyn gekommen ist, da sie, als das unendlich Verschwindende, diese Selbsttheilung eigentlich unmittelbar an sich selbst vollzieht, und gerade dasjenige am allerwenigsten bemerkt wird, was am nächsten und dauerndsten uns vor Augen liegt.

An sich ist also die (leere) Zeit, wie der (leere) Raum gar Nichts, weder subjektiv noch objektiv: nur in einem Andern, Höhern sind sie, unmittelbar durch dasselbe gesetzt, und seine nothwendigen Begleiter. — Dennoch ist jenes Nichts, die Zeit, nach gemeiner Meinung das Mächtigste, indem sie Alles in ihre eigene Vernichtung hinabzieht. Die einzelnen, „endlichen" Dinge, als nur von bestimmter Dauer, vernichtet freilich die Zeit; aber sie selbst sind nur Momente, Abschnitte am ewig Dauernden, welches,

die Zeit unendlich erfüllend, ihre absolute Grundlage, das Substantielle in ihr bildet.

So ist die Ewigkeit nicht die Negation der Zeit, oder diese die der Ewigkeit (wie man die Ewigkeit wohl auf die Zeit folgen läßt, als das sie Ablösende, gleichsam Bessere als sie): sondern die Ewigkeit, die absolute dauernde (ruhende) Gegenwart des lebendigen Seyns schaffet die Zeit, an seinen unendlichen Wandlungen ihr ein Maaß und eine Unterscheidung gebend. Und diese Theile und Scheidungen endlicher Erscheinung nennen wir „Zeit" oder „Zeitabschnitt", und sagen wohl sogar, die Zeit selbst habe das innerlich Wandelnde zerstört, weil es nach einem von ihr entlehnten anschaulichen Maaße jetzt als ein Anderes erscheint, wiewohl doch an sich die Zeit ohnmächtig, ja das reine Nichts ist. — Bezeichnender wäre es also im Gegentheile zu sagen, daß auch jedes einzelne Ding, verfließend nach dem Typus seines Daseyns, sich seine Zeit schaffe oder habe; denn einem Jeden ist sein eigenes Maaß des Daseyns, daher auch der Zeit verliehen; und Nichts kann eigentlich Zeitmesser für ein Anderes werden. Daher wir auch nicht von Zeit, sondern eigentlich von unendlich vielen Zeiten — Zeitmaaßen — in und neben einander reden sollten, da wir diese eigentlich meinen, wenn wir von Zeit reden; und wie diese aus der ruhenden Ewigkeit unendlich auftauchen, so verschwinden sie wiederum in ihr.

* * *

Wir haben uns durch die letzte Untersuchung auf einen umfassendern Standpunkt erhoben, der, wie er die erwähnten Widersprüche vermittelt; eben so

auch sonst erst der ganzen bisherigen Betrachtung die innere Haltung, die umfassende Grundlage giebt. — Nur müssen wir erinnern, daß die Begriffe von Substanz, Wirklichkeit, Kraft, Leben, die wir hier aufnehmen und benützen, eigentlich selbst noch einer philosophischen Deduktion bedürfen, da auch in ihrer Tiefe etwa noch Widersprüche verborgen seyn können, welche auf die bezeichnete Weise zu behandeln wären. (Wir meinen offenbar damit die schon früher bei den Erörterungen über Hume's Philosophie angedeuteten Widersprüche im Begriffe des Werdens, die sich wohl durch alle jene angeführten Begriffe hindurchziehen möchten.) Diese Deduktion derselben möchte aber nur in der eigentlichen Metaphysik gegeben werden können, die daher erst die vollständige Ausführung des hier bloß innerhalb der Begränzung gewisser Begriffsvoraussetzungen Gültigen enthalten kann. So sind es eigentlich nur metaphysische Lehnsätze, die wir hier vortragen, die jedoch auch schon hier zu vollkommner Klarheit zu bringen sind.

V. Der allgemeinste*) Begriff, in dem sich alles Erkennen aufsteigend abschließt, wie es, sich entwickelnd, davon anhebt — ist der des reinen Seyns — der selbstkräftigen — aus sich selber sich setzenden — Wirklichkeit. — Sie ist daher unmittelbar Da-Seyn (gleichsam offenbarend ihre innere Kraft zu seyn): und Daseyn ist: — diese Kraft, Eins und verschmolzen mit ihrer Wirkung; oder: — ist aus sich quellendes Leben, in welchem

*) Darum aber nicht zugleich — nach dem gewöhnlichen Mißverständniß — der höchste oder der realste.

chem Begriffe nun die bisherigen vereinigt sind. Leben ist aber nur zu denken als in stetiger Folge sich Entwickelndes; seine innere Kraft rastet nicht, oder erschöpft sich und erstirbt: sondern als Kraft die Selbe bleibend, ist sie doch eben darum eine immer andere und neue; sie zerfließt in unendliche Momente des Andersseyns, und stellt so eine absolute Mannichfaltigkeit in sich dar, die als Mannichfaltigkeit dennoch in der Einheit, oder die Einheit bleibt, weil sie nur die unendliche Ausgeburt der Einen Kraft ist. — Leben also (denn dieser Begriff sollte durch das Vorhergehende entwickelt werden) ist nothwendig die sich entfaltende Einheit eines sich unendlich auf sich beziehenden (organisch vereinten) Mannichfaltigen: das absolute Leben demnach, indem es sich selbst setzend, die Sphäre des Seyns ewig erfüllt, — ist ein unendlich Anderes und unendlich Eines: seine Einheit ist intensiv und extensiv zugleich unendliche Mannichfaltigkeit.

Dieß reiche hin, um den ersten metaphysischen Ursprung von Zeit und Raum wenigstens anzudeuten. Jene eben entwickelten Begriffe möchten nämlich vielleicht für bloße Gedanken ohne objektive Wirklichkeit oder Realität gehalten werden. Denke sie aber als wirkliche, schaue sie wirklich an, so kannst Du die unendliche Kraft des Lebens nur anschauen als unendlichen, qualitativ erfüllten Raum. — Aber ist damit die Anschauung desselben schon vollendet, der Gedanke seiner Wirklichkeit schon ausgedacht? Nimmermehr: Du hast dort das Leben noch angeschaut als ruhendes, innerlich unbewegliches; Du bist noch in einer Einseitigkeit

befangen, die isolirt und für sich gefaßt, wiederum einen Widerspruch ausgebären würde. Leben ist zugleich nämlich als Entwicklung durch eine Mannichfaltigkeit hindurch begriffen worden. Schaust Du es nun also an, als dieß energisch sich Entwickelnde, wie Du genöthigt bist; so giebt dieß die Anschauung der unendlichen, qualitativ erfüllten Zeit, besser der energischen Dauer, da die „Zeit" immer wieder von ihrem Inhalte getrennt, als leere erfaßt zu werden pflegt.

VI. Beide also, der Raum wie die Dauer, sich wechselsweis setzend und innerlich ergänzend, sind nur Ausdruck der Wirklichkeit des unendlichen Seyns oder Lebens; — beide, als solche selbst unendliche, unbegränzbare, weil, was Du als intensiv und extensiv begränzt oder endlich anschauest, Du darnach — also in ihnen — missest. Sie sind der Ausdruck des Maaßes im absolut Unermeßlichen, wo also jedes bestimmte, in ihnen gegebene Maaß aufgehoben, ins Unbedingte weiter hinausgerückt werden kann. Und eben deßhalb, weil jedes Einzelne, was Du in ihnen begränzest oder missest, ein Zufälliges ist, auch anders und immer anders seyn könnte, ohne daß damit das Unendliche erschöpft oder ermessen zu werden vermöchte; so können wir in Zeit und Raum von allem **Einzelnen** abstrahiren: aber darum werden sie nicht leere, — oder es muß der Widerspruch dieses Begriffes zugegeben werden, — sondern eben die Abstraktion von allem Einzelnen treibt desto unaufhaltsamer zur Anerkenntniß des unendlichen Seyns.

Wie nun demzufolge der Raum als der Ausdruck lebendiger Richtung zuerst und am Reinsten

in der Form der geraden Linie sich darstelle, — Punkt kann nur als innere Negation (Gränze) der Linie, wie des Raumes überhaupt construirt werden; er ist der unmittelbare Ausdruck des Widerspruches, der in seinem abstrakten Begriffe liegt: — wie daraus Fläche, Körper, ferner die drei noch unentschiedenen Dimensionen sich entwickeln; — entschiedene, d. h. als Tiefe, Länge, Breite angeschaut, werden sie erst, auf einen bestimmten Standpunkt bezogen, für uns der eigene Gravitationspunkt: — wie ferner die Zeit als Ausdruck des stätigen Verfließens — also in Einer Dimension, doch in die innern Unterschiede des ewig wechselnden Jetzt, Vorher und Nachher sich theile: wie endlich die Bewegung, als Raumverhältniß auf die Zeit bezogen, und umgekehrt, die Zeit (das Verfließen, die Veränderung) in Raum ausgedrückt, die gegenseitige Durchdringung beider in sich darstellt; dieß hat die eigentliche Philosophie näher zu entwickeln, damit den mathematischen Wissenschaften ihren Boden bereitend; es gehört aber nicht mehr in den Umkreis der gegenwärtigen Untersuchung, wo es nur deßhalb angeführt wurde, um zu zeigen, wie auch die weitern Bestimmungen von Zeit und Raum für die hier entwickelte Grundansicht von denselben zu sprechen scheinen.

* * *

VII. Wenden wir das Bisherige auf die Kantische Theorie von Zeit und Raum an, so läßt sich nicht verkennen, daß diese dadurch eine wesentliche Veränderung erleide. — Weil jede einzelne Erfahrung Zeit und Raum schon voraussetzt, — zeigte jene Theorie, — so können beide überhaupt nicht aus Erfah-

rung geschöpft seyn; sie sind apriorische Anschauungen, d. h. subjektive Formen des Bewußtseyns, in die das Einzelne der Erfahrung erst eintritt, sie ausfüllend, fortbestimmend, während sie an sich und ursprünglich **leer** sind. Das Ding an sich also, das Substrat jenes in Zeit und Raum Erscheinenden, ist selbst als **zeit-** und **raumlos** zu denken, ist dasjenige, in Bezug auf welches jene subjektiven Formen gar keine Bedeutung haben.

So wie wir nun schon oben die Anwendung der Begriffe des Apriorischen und Aposteriorischen, und die daraus gezogene Folgerung der Subjektivität von Raum und Zeit beseitigten; so bleibt uns hier noch der Ausgangspunkt jener Theorie zu erörtern übrig, die Konsequenz nämlich, daß Raum und Zeit — als an sich **leere Formen** — erst des ganz von **Anderswoher** stammenden, in ihnen subjektiv erscheinenden Dinges an sich bedürfe, um erfüllt zu werden. Diese Erfüllung, der Fortschritt zur innern Bestimmtheit, ist also keineswegs eine **nothwendige Bedingung** für jene Begriffe, sondern eine ganz äußerliche, fast als zufällig erscheinende **Fügung** — ein bloßes Zusammentreten zweier entgegengesetzten Sphären ohne wesentlichen Grund und innere Vermittlung. Das Ding an sich erscheint in jenen Anschauungsformen des Gemüths als ein bestimmt räumliches und zeitliches; aber eben so gut könnte es auch nicht erscheinen, und umgekehrt, das Gemüth könnte an sich auch innerlich nicht bestimmt werden: denn, wie gesagt, die **Synthesis** beider Begriffe, der **nothwendige Fortschritt** von jenem zu diesem ist nirgends aufgewiesen, ja es kann nach dem Zusammenhange der Theorie auch nicht aufgewiesen werden, weil es zwei

vollkommen geschiedene Welten sind, die sich in der sinnlichen Anschauung nur zufällig begegnen: sie sind vielmehr bloß zu einander gezwungen in jener Ansicht, ohne je wahrhaft Eins zu werden, indem die innere Zwietracht sie stets wieder auseinander treibt. Denn erwägen wir nur das eigentliche Verhältniß, welches jene Theorie zwischen ihnen festsetzt! Das Ding an sich „erscheint" dem Bewußtseyn als räumlich und zeitlich bestimmtes, und dieß ist eben die Erscheinungswelt. — Es erscheint: dieß Wort kann an sich nur bedeuten: es giebt sich kund, offenbart sein Inneres einem Andern; ist für Anderes, indem es vor seinem Erscheinen nur für sich war; es kann überhaupt nur die innige Beziehung und Vereinigung zweier Substanzen bezeichnen, die, sich erscheinend, in einander, sich geöffnet, durchsichtig sind; ein allgemeines Verhältniß, das selbst in verschiedenen Beziehungen verschieden gefaßt, und in den mancherlei philosophischen Ansichten anders gedacht werden kann. Aber auf ein ganz entgegengesetztes Resultat läuft es in die Kantische Theorie hinaus. Das Ding an sich, erscheinend durch das medium der subjektiven Anschauungsformen von Zeit und Raum, erscheint dennoch nicht als das, was es ist; indem alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, also überhaupt alles Qualitative seines Erscheinens von seinem Seyn negirt und abgezogen werden muß. Das Ding an sich bleibt in seiner Erscheinung dennoch ein schlechthin unbekanntes, d. h. eigentlich nicht erscheinendes; ja seine Erscheinung selbst ist eben das ewig Verhüllende und Verbergende seines Seyns: ein Widerspruch und ein Mißverhältniß, welches, so wie es zu deutlichem Bewußtseyn gekommen, nur in dem Ver-

suche enden kann, dieß leere Scheinen eines erscheinenden und nicht erscheinenden Dinges an sich = 0 zu setzen, oder ganz zu exterminiren.*)

Dieser vielfach erörterten Verwirrung macht die einfache Bemerkung bis auf die Wurzel ein Ende: daß Raum und Zeit als besondere Formen, als ein für sich Bestehendes gefaßt, geschehe dieß nun in subjektiver oder objektiver Bedeutung, überhaupt nichtige, in sich widersprechende Begriffe sind, Wahnbilder und Erdichtungen einer mangelhaften und einseitigen Abstraktion. Sie sind nur der Ausdruck eines Andern, Höhern, zwar nicht des „Dinges" an sich, als einer todten Objektivität; wohl aber des absoluten Lebens, der unendlichen Realität, die zwar eigentlich nicht ein Räumliches und Zeitliches ist, indem dieß wieder auf die abgewiesene Vorstellung zurückführen würde, als seyen Zeit und Raum besondere Formen für jene, in welche sie aufgenommen würde, — da sie vielmehr durch ihr Seyn Zeit und Raum selbst ewig schafft und ausgebiert.

---

*) Wohl kennen wir die Kantische Fundamentalerklärung über den Begriff der Erscheinung, und die Auskunft, durch welche er den Worten nach jenem Widerspruche zu entrinnen weiß: (Kr. d. r. V. S. 69. 70.): „Was gar nicht im Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben anzutreffen, und von der Vorstellung des erstern unzertrennlich ist, ist Erscheinung." — Schein dagegen wird erzeugt, „wenn, was dem Objekte nur in Verhältniß auf die Sinne oder überhaupt auf's Subjekt zukommt, jenem an sich beigelegt würde, wie z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte." — Lassen wir hier den „Schein" bei Seite, so ist selbst

Allerdings scheint durch diese Ansicht der ganze Begriff einer subjektiven Erscheinung in Kantischem Sinne, also überhaupt der ganze subjektive Idealismus wegzufallen: und eben dieß war der Grund, warum wir auf Kant's Raum- und Zeittheorie, mit allen daraus entwickelten Folgerungen, besondere Aufmerksamkeit verwendeten. Mit ihrer Aufhebung nämlich ist die Wurzel einer auch jetzt noch weitverbreiteten Grundansicht von der durchgängigen Subjektivität alles Erkennens gleichfalls ausgetilgt. Daß nämlich, wäre Kant's Theorie von Zeit und Raum anders ausgefallen, auch die ganze Kritik eine andere geworden seyn würde; dieß glauben wir bereits gezeigt zu haben, und es wird's der fernere Verlauf noch deutlicher darthun. — Und in dieser Beziehung können wir den Wunsch nicht unterdrücken, von all' den zahlreichen Philosophenschulen, die auf die Konsequenz jener Kantischen Theorie, so oder anders modificirt, ihre eigenen Lehren gründen, unsere Einwendungen gegen dieselbe und die davon entwickelte eigene Ansicht scharf

---

nach Kant's Erklärung offenbar, daß erscheinend, das Ding dennoch in keinem Sinne an sich erkannt werde, daß „nichts Objektives in seiner Erscheinung vorkomme," daß es also = o zu setzen sey für die Erkenntniß, d. h. eigentlich als nicht erscheinend. Daß dieß im Innern des Systemes verwirrende Zweideutigkeit erzeuge, indem den Worten nach dieß eigentliche Resultat geläugnet wird, und wie eben dadurch die verschiedenen Interpretationen über den Sinn der Kritik entstehen mußten, ja wie dadurch „eine beliebige Einrichtung im Systeme selbst möglich wurde": hat besonders Jacobi unübertrefflich gezeigt. (Sämmtliche Werke Th. 3. S. 77.).

und eindringlich geprüft zu sehen; damit diese entweder widerlegt werde, oder damit ihre eigene widerlegende Kraft an der entgegengesetzten Theorie hervortrete. Ueberall ist es nämlich wichtig, die Punkte zu durchgreifender Klarheit zu bringen, wo verschiedene Ansichten wie aus ihrer ersten Wurzel auseinander gehen, damit der Streit nicht immer in den Außenwerken der abgeleiteten Folgerungen verweile, sondern den Mittelpunkt der Sache treffe, wo stets eine vollkommene Entscheidung errungen werden wird.

* * *

Wir halten den bisher abgehandelten Theil der Kantischen Theorie für den wichtigsten, und die Grundlage der übrigen. Deßhalb scheint es uns hinlänglich, im Folgenden nur kürzer die einzelnen Resultate zu berühren, dabei jedoch immer die höhere wissenschaftliche Einheit der Theorie im Auge zu behalten.

Die Sinnlichkeit, als bloße Receptivität, bringt lediglich einen mannichfachen Stoff gegebener Anschauungen zum Bewußtseyn, ohne daß sie denselben bearbeiten, verändern, neue Bilder aus ihm hervorrufen, alte erneuern könnte: sie ist nur die unmittelbare Affektion durch das sinnlich Gegebene und mehr nicht. — Ihr steht die absolute Spontaneität des Bewußtseyns entgegen, die am Ursprünglichsten als Einbildungskraft sich bewährt, — das Vermögen, den sinnlich gegebenen Stoff trennend und neu verbindend, producirend und reproducirend — überhaupt frei zu beherrschen.

Wir fragen hier nicht, wie der absolut entgegengesetzte Zustand des reinen Leidens und der reinen

Thätigkeit (Receptivität und Spontaneität, Naturgegebenheit und Freiheit) so ohne Weiteres zu Einem verbunden gedacht werden könne, — was sich später noch bedeutender in der Frage nach der synthetischen Einheit der Apperception hervorthut: — genug also ist das Bewußtseyn sich gegeben, und Kant geht nicht über die unmittelbare Thatsache hinaus. (Vgl. Einleitung, S. 29.: „Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns aber unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand." Dazu noch S. 74 ff.). — Die Einbildungskraft also erzeugt Bilder; aber sie erkennt nicht, ihre Bilder sind an sich leer und nichtig. Doch indem sie mit dem Stoffe der Erfahrung frei zu schalten hat, kann sie das Gleichartige desselben zu Einem Bilde vereinigen, das Ungleichartige an ihm fallen lassend; und sie hat damit ein Allgemeinbild, einen Begriff gebildet, woraus wieder Urtheile zusammengesetzt werden. So kann also näher der Verstand für das Vermögen des Begriffebildens erklärt werden.

Aber auch hier wird es allgemeine Bestimmungen, feste Formen geben müssen, nach denen der Verstand Begriffe bildend und Urtheile zusammensetzend verfährt: sie werden eben so für den Verstand das Apriorische seyn, wie dieß Zeit und Raum für die Sinnlichkeit waren. Hier kommen der Theorie nun die zwölf Urtheilsformen der gewöhnlichen Logik entgegen, die sie nach ihren vier Hauptgesichtspunkten von Quantität, Qualität, Relation und Modalität, übrigens aber ohne tiefere philosophische Deduktion, ja selbst ohne weitere Begriffsbestimmung als die zwölf Kategorien aufstellt, und diese für „die Verzeichnung

aller ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich enthält" — erklärt. — Was etwa auf ein tieferes dialektisches Verhältniß derselben hindeuten könnte, wird in folgender Form aufgeführt: „Ueber die Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, z. B. daß sich diese Tafel mit ihren vier Classen in zwei Abtheilungen zerfällen läßt; daß überall drei Kategorien erscheinen, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe ein Zwiespalt seyn muß;" (also ein Entweder — Oder, ein Weder — Noch; wo aber eben die Vereinigung der Gegensätze in einem Höhern, Dritten, also gerade die philosophische Erkenntniß hinwegfällt. Und dennoch setzt Kant gleich Folgendes hinzu:) — „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt" (S. 109—111.); woraus also folgt, daß die Gegensätze der beiden ersten Kategorien in der dritten vereinigt, somit aufgehoben sind, daß also nicht bei dem Zwiespalte, der Dichotomie stehen geblieben werden müsse.

Wie dieselben nun die apriorische Form des Verstandes ausmachen, sind sie an sich ganz leer und inhaltslos: erst durch Beziehungen auf bestimmte Anschauungen empfangen sie Inhalt — werden nach ihnen bestimmte Begriffe, einzelne Erkenntnisse gefunden. Aber auch sie beziehen sich nur auf das Erscheinende, jenseits desselben sie ohne alle Bedeutung sind; also auch in ihnen wird das Ding an sich nicht erkannt, vielmehr sind ihre Bestimmungen gleichfalls ausdrücklich von ihm zu negiren. Also auch der Verstand vermag nicht das Wesen der Dinge

zu erkennen, auch er ist auf die „Welt der Erscheinung" beschränkt.

Während bisher die Kategorien als abstrakte Allgemeinheiten gleichsam in Ruhe und ohne „Anwendung" auf wirkliche Gegenstände betrachtet wurden, so entsteht die Frage, wie eine solche Anwendung überhaupt möglich sey: — eine, so viel wir wissen, von Kant zuerst in Anregung gebrachte Untersuchung, wodurch wenigstens äußerlich die fast verloren gegangene Einheit zwischen Verstand und Sinnlichkeit wiederhergestellt werden soll. — Die Anschauung ist ein rein Sinnliches, die Kategorien rein absolut Unsinnliches, reine Verstandesformen: wie können diese nun auf jenes angewendet, wie beide je vermittelt werden zur Einheit einer Erfahrungserkenntniß? Dazu bedarf es offenbar eines dritten, beide vereinigenden Elements, welches gleichfalls rein (a priori), ohne alles Empirische, und zugleich doch einer Seits intellektuell, anderer Seits sinnlich sey. So könnte z. B. gefragt werden, welches die sinnliche Form des ganz unsinnlichen Begriffes von Substanz und Accidenz in wirklicher Anschauung sey: fände sich nun als Solches der Begriff „der Beharrlichkeit eines Realen in der Zeit" zugleich mit dem „Wechsel an ihm" verbunden; so hätte sich daran eine durchaus gemeingültige, auf alles Gegebene anwendbare, mithin apriorische Form, dennoch ein sinnlicher Begriff, darin aber das Bild eines Unsinnlichen gefunden. Dieß leitet auf die Lehre von dem transscendentalen Schematismus der reinen Vernunft (S. 176—187.); ein Abschnitt, den wir fast unter das Scharfsinnigste jenes scharfsinnreichen Werkes rechnen möchten: indeß auch hier wäre im Einzelnen

noch Manches zu erörtern und mancher Zweifel zu erheben, der aber gerade das wahrhaft Belehrende seyn würde; so daß auch jetzt noch nichts Uebenderes und Belebenderes für einen Schüler der Wissenschaft gefunden werden möchte, als dieß prüfende Studium dieses Werkes, das in allen seinen Theilen planvoll besonnen, und nur auf Ein Hauptziel hinwirkend, dennoch auch in seinen kleinsten Andeutungen sorgfältig und scharfbestimmt abgefaßt ist; auch für unsere Zeit noch eine von so manchem verworrenen Schwindelerzeugniß gesund machende Lektüre!

Aber auch bei diesem Abschnitte der Lehre begegnen wir einem neuen Zweifel: jener vermittelnde Schematismus zwischen reinem Verstande und reiner Sinnlichkeit scheint uns nämlich nach dem Geiste wie nach dem Buchstaben der Theorie völlig unbegreiflich, ja widersprechend. Der Sinnlichkeit, der bloßen „Receptivität" eines dem Bewußtseyn ganz fremdartigen Dinges, steht der Verstand, das absolut spontane Vermögen, gegenüber; sie sind zwei Stämme „unbekannter Wurzel!" Oben fragten wir: was beides innerlich zusammenfüge? Hier fragen wir noch näher: was auch nur äußerlich ihre Formen an einander passe? — Nach diesem Zusammenhange der Ansicht ist es nicht einmal begreiflich, wie das rein Sinnliche, die Erscheinung eines dem Bewußtseyn Entgegengesetzten, je zu den Formen des Verstandes, als den innerlichen, passen könne; noch weniger, wie der Verstand, auch schematisirend, seine Kategorien immer richtig und zuversichtlich anwende zur Bildung von (Verstandes=) Begriffen aus dem absolut Sinnlichen. Woher doch, daß die reinen Formen des Verstandes überall so trefflich in die For=

men der Sinnlichkeit eingreifen, daß sie sogar nur für Sinnliches Bedeutung und Anwendbarkeit haben? Woher diese unerklärliche Harmonie? Beide Sphären trennt ja eben nach Kant eine unübersteigliche Kluft: Jedes ist eine Welt für sich, schlechthin unfaßlich der andern, indem das Ding an sich, erscheinend in den subjektiven Formen der Sinnlichkeit, zwar darin nicht erkannt werden kann, wie es an sich ist, dennoch aber wenigstens negativ zum Wesen der Erscheinung beiträgt, indem diese selbst anders seyn müßte, wenn Anderes in ihr erschiene. — So hilft nicht einmal jener Subjektivismus Kant's dazu aus, dieses Problem, — gewiß das Höchste für eine Theorie des Bewußtseyns und das Folgenreichste für die ganze Spekulation — zu lösen. Unentschieden steht er zwischen vollendetem Idealismus und absolutem Sensualismus: beide können jenes Problem erklären, — wiewohl es ihnen sonst an andern Stellen fehlen mag, — weil sie nur Ein Princip im ganzen Bewußtseyn gelten lassen; Kant, der dieß nicht anerkennen will, beraubt sich damit unwiederbringlich des Fundaments, auf welches er die Einheit und Harmonie des Bewußtseyns gründen könnte; ja diese bleibt nach den Prämissen seiner Theorie sogar ein schlechthin Unmögliches. — Und diese Einwürfe sind nicht gegen den Buchstaben, sie sind gegen den Geist, gegen die Grundansicht der Kantischen Lehre gerichtet, treffen also eben so sehr auch alle späteren Theorien, die sich von dieser Grundansicht noch nicht losgemacht haben.

Aber hat die Kritik der Vernunft nicht dennoch eine Antwort auf jene Fragen und Zweifel, ja bildet nicht gerade diese den höchsten Lichtpunkt, die innere

Einheit der ganzen Theorie? Schon früher (S. 131.) hat er beantwortet, wie es geschehe, daß Sinnlichkeit und Verstand in sich übereinstimmen, daß Kategorien sinnlicher Anwendung, die Sinnlichkeit des Begriffenwerdens durch den Verstand fähig sey. Das Bewußtseyn ist selbst in sich Eines, ein untheilbares Ganze, innerlich verbunden durch die synthetische Einheit der Apperception: denn „das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können." Sie sind also sämmtlich zu beziehen auf die innere Einheit des Selbstbewußtseyns, die, indem sie allen besondern Vorstellungen ursprünglich vorausgeht, sie unter Eine Gesetzgebung faßt. Das Bewußtseyn kann daher sich nicht widersprechen, oder auch nur aus disparaten Theilen bestehen; es bildet in der innersten Einheit des Selbstbewußtseyns, im Ich, wie im höchsten Lichte, zusammenstrahlend, oder wie aus diesem Fokus sich ausbreitend, ein in einander eingreifendes organisches Ganze. (S. 132 ff.).

An sich verhält es sich freilich so mit dem Bewußtseyn; aber es ist eben die Frage, wie diese unzweifelhafte Thatsache sich begreiflich machen lasse aus der Konsequenz der ganzen Theorie. Vorausgesetzt und behauptet ist hier freilich die innere Einheit des Bewußtseyns, auch ist das Element richtig bezeichnet, in welchem diese Einheit ihren Ausdruck findet; aber ist dadurch mehr geschehen, als auf die Thatsache hingewiesen; ist das Faktum nur irgend begründet worden in der Konsequenz der Theorie? Und um so stärker erneuert sich gerade hier die Frage, wie das Bewußtseyn in synthetischer Einheit verbunden seyn könne und müsse, da es ja nach jener Theorie in zwei entgegengesetzten Hälften, Sinnlich-

keit und Verstand, zerrissen wird, jene Einheit daher in diesem Zusammenhange als unmöglich, ja widersprechend erscheint. — So ist es eben der Geist der Kantischen Philosophie, die höhere Einheit des Bewußtseyns überall vorauszusetzen und innerlich anzuerkennen, durch das Resultat der Theorie aber sie zu verläugnen, ja unmöglich zu machen. Dennoch kann die Theorie selbst nur unter jener Voraussetzung aufrecht erhalten werden, die doch zugleich, wäre der Inhalt der Theorie wahr, eigentlich aufgehoben ist. Und so ist Zwiespalt zwischen Geist und Buchstaben derselben, schwankende Meinung über ihren eigentlichen Sinn unvermeidlich; es entstehen verschiedene Auslegungen derselben, neue, mannichfach modificirte Schulen gehen aus ihr hervor; kurz, es ergiebt sich aus ihr als nothwendige Folge, was die Erfahrung an der historischen Entwicklung der Kantischen Philosophie bereits längst bewährt hat.

* * *

Jeder Kategorie in ihrer Anwendung auf das sinnlich Gegebene wird ein apriorischer Grundsatz entsprechen müssen, der eben ihre absolute Anwendbarkeit bezeichnet: dieß sind daher zugleich die Grundsätze, nach denen alles Erkennen des Gegebenen einhergeht, — die apriorischen Grundsätze alles Verstandesgebrauchs. — Das analytische Urtheilen wird zwar durch den Satz des Widerspruches bestimmt, der überhaupt nur verbietet, widersprechende Prädikate in einem Subjekte zu vereinigen: doch ist dieser lediglich von negativer Bedeutung, indem er bloß angiebt, wie nicht verbunden (geurtheilt) werden darf, keineswegs aber eine positive, die Erkenntniß

erweiternde Synthesis begründet. Zunächst also wäre vielmehr der Grundsatz alles Synthesirens aufzusuchen. — Alle Synthese beruht zuletzt auf dem Gegebenen einer wirklichen Erfahrung. Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität verleiht: und so ist das oberste Princip aller synthetischen Urtheile, der höchste Grundsatz aller Synthesis a priori, dessen Entdeckung die eigentliche Aufgabe der ganzen Kritik war, — folgendermaßen anzusprechen: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 195. 196. 197.). — Keine Synthesis a priori kann daher über die Sphäre der Erfahrung hinausgehen, weil nur die Möglichkeit derselben ihr objektive Gültigkeit zu verleihen vermag.

So ist dadurch die Gränze alles synthetischen Verstandesgebrauchs nach Kant entscheidend festgesetzt. Alle Kategorien und daraus entwickelten Grundsätze des Verstandes beziehen sich lediglich auf die Welt der „Erscheinung"; in Bezug auf das Ding an sich aber verlieren sie alle Bedeutung. Eine jede Synthesis a priori muß die Bedingungen möglicher Erfahrung in sich enthalten, oder muß sich belegen lassen durch Analogie wirklicher Erfahrung. Die Wirklichkeit von Etwas läßt sich unmittelbar nur durch sinnliche Anschauung erkennen, dann durch Urtheil und Schluß, die nach den Prämissen einer unzweifelhaften Erfahrung einhergeht. So ist überhaupt nur ein erfahrungsmäßiges Wissen möglich, indem der Verstand den gegebenen Stoff sinnlicher Anschauung zwar ordnen, bearbeiten, seine synthetischen Erkenntnisse

nisse an der Hand der Erfahrung unendlich erweitern kann, aber nicht hinaufzusteigen vermag zu einem wahrhaft wissenschaftlichen Erkennen der Gründe desselben oder der übersinnlichen Wahrheiten. Alles demnach, was eigentlich den Inhalt spekulativen Erkennens ausmachen könnte, oder sonst ausgemacht hat, fällt dadurch von selbst hinweg; und an die Stelle der bisherigen Philosophie kann nur die Kritik der Vernunft treten — ordnend und sichtend — den Schein von der Wahrheit, das Mögliche vom Unmöglichen. Und eben dieß macht die Wichtigkeit der Untersuchung und das Nützliche ihres Resultates aus, daß durch sie der Verstand endlich auch zum Selbstverständniß, zur Anerkennung seiner nothwendigen Gränzen hingewiesen, und auf das ihm allein zustehende Erkennen eingeschränkt werde.

Da aber die sinnliche Anschauung selbst nur Erscheinungen (Phaenomena) zum Bewußtseyn bringt, all unser Erkennen daher auf diese Welt „erscheinender Sinnenwesen" eingeschränkt ist, setzt sich denselben dem Begriffe nach nothwendig die Sphäre der Dinge an sich (der im Gegensatze der Phaenomena — Noumena zu nennenden) entgegen, die jedoch, da sie jenseits alles sinnlich Anschaubaren fallen, ebenso auch jenseits der Gültigkeit der Kategorien, nur negative Bedeutung haben, nur eine leere Stelle bezeichnen können, um die Sinnlichkeit wenigstens äußerlich zu begränzen, und als die nicht einzig mögliche Erkenntnißweise zu bezeichnen: (S. 310. 311. 312.) — eine der wichtigsten Lehren der Kantischen Philosophie! Durch dieselbe wird nämlich eines Theils die Sinnlichkeit allerdings beschränkt, ja negirt, als nicht die einzige und höchste, nicht die

wahre Realität enthaltende, und die Noumena treten als das rechte Seyn, das eigentlich Reale ihnen gegenüber. Aber andern Theils wird doch auch jedes positive Erkennen derselben geläugnet, und die Begränzung des sinnlichen Wissens durch dieselben deutet überhaupt die Gränze alles Wissens an. Das Sinnliche ist freilich nicht das Reale, aber es ist doch der einzige, eigentlich erkennbare Gegenstand alles Bewußtseyns: und so ist das Erkennen selbst entblößt von aller Realität — es ist Nichtwissen des Wahren, das sich ihm ewig verbirgt in der Hülle des Erscheinenden. — Aber wo denn die Wahrheit? Was rettet das Bewußtseyn vor der ungeheuren Leere des eigenen Nichts, was verleiht ihm innere Gewißheit und Haltung bei dem immer nur täuschenden Scheine eines Realen um ihn her? — Hier verweist Kant an die praktischen Postulate, Andere nach einer naheliegenden Verwandlung dieses Principes an die unmittelbaren Aussprüche des Glaubens und der Ahnung, die uns ersetzen sollen, was das Wissen uns nicht zu gewähren vermag: und so kann die Philosophie von diesem ganzen Standpunkte aus nur werden eine so oder anders gestaltete Glaubenstheorie, die, indem sie das Wissen, den Empirismus eines Theils, wie die reinen, aber nur durch Abstraktion entstandenen Wissenschaften, Mathematik und Logik andern Theils, — in ihre Schranken weist, als ewig nur die Erscheinung, nicht aber die Wahrheit selbst erkennend — eben dadurch den höhern Gefühlen, dem Ahnungsvollen in des Menschen Gemüth, seinem ewigen Bedürfnisse Gewicht und Stimme giebt. Wir fühlen's nur zu wohl, sagt sie, daß alles Wissen und Wißbare uns nicht befriedigt: wenn wir auch

endlos Beobachtung an Beobachtung zu reihen, mit immer neuem Scharfsinne das Gefundene zu ordnen und immer umfassender zu vereinigen vermöchten; der Durst unseres Busens bleibt ungestillt, der einer höhern Wahrheit, einer erfüllendern Erkenntniß sich entgegensehnt. Desto tiefer muß daher die Bedeutung der unmittelbaren Ueberzeugung von den höhern Wahrheiten sich geltend machen, die allerdings unerweislich (wodurch sie wieder zum Wissen herabsänke) eben dadurch als ein ganz eigenthümliches, jenseits des gewöhnlichen Wissens liegendes, unmittelbares Erkenntnißvermögen sich kund giebt, das jenem seine Ergänzung und Erfüllung zu geben vermöchte.

Diese Ansicht, edel und bedeutend durch die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen, scheint uns jedoch aller innern wissenschaftlichen Haltung zu entbehren, weil sie in einem unheilbaren Zwiespalte des Bewußtseyns mit sich selbst endet. Wird das Wissen, nach den Worten jener Ansicht, nur für eine menschliche Vorstellungsart erklärt, also für ein Nichtwissen des Wahren; wie kann sie in demselben wissenschaftlichen Zusammenhange es auch nur wagen, den Glauben und die Ahnung, das eigentliche Gebiet des Subjektiven, ja worauf sogar persönliche Gemüthszustände deutlich und unwidersprechlich den entschiedensten Einfluß üben, für das vermeintlich höhere und realere Bewußtseyn, und so für den einzigen Führer in die Wahrheit zu erklären? Mit dem ursprünglichen Subjektiviren des Bewußtseyns fällt jede wissenschaftliche Möglichkeit hinweg, nach dem Rechte der Gründlichkeit und Konsequenz ein einzelnes Vermögen desselben davon auszunehmen: denn woher in diesem Zusammenhange das wissenschaftlich gültige

Kriterium für dessen Realität, nachdem das einzig gültige, das Zeugniß des ganzen Bewußtseyns für sich selbst, hier verworfen worden! Und so müssen wir auch die in neuern Zeiten so häufig versuchte Vermittelung der Kantischen und Jacobischen Theorien vom wissenschaftlichen Standpunkte aus für unmöglich erklären: beide heben schon im Principe sich wechselseitig auf; eine Behauptung, die der fernere Verlauf noch näher darlegen wird.

Heil jedoch an sich der Ahnung, der herrlichen Mutter jeder tieferen Erkenntniß! Auch sie, wie Alles im Bewußtseyn, ist Zeugniß der Wahrheit: und so soll die Philosophie auch ihrer achten, und sie prüfen in ihrem innersten Wesen, nicht aber um sie zur einzigen Quelle alles höhern Erkennens zu machen, zur Wurzel aller Realität im Bewußtseyn, sondern um in ihr die ersten dämmernden Spuren der Wahrheit anzutreffen, die jedoch erst in den Tag des freien, wissenschaftlichen Erkennens emporzuheben ist.

* * *

Durch diesen Vorblick über die Kantische Theorie hinaus haben wir uns zugleich ihr eigenes Verständniß erleichtert; wir können daher in noch umfassenderer Uebersicht in ihr weiter gehen.

Den Verstand mit seinen apriorischen Grundsätzen können wir das Vermögen der Regeln nennen, indem jene Grundsätze eben nur als Regeln des richtigen Erfahrungsgebrauchs anzusehen sind. Aber dieser Gebrauch selbst ist unbegränzt; der Verstand kann daher sein einzelnes bedingtes Erkennen in's Unendliche erweitern und durch umfassendere Schlüsse

sich zu immer allgemeineren Bedingungen erheben. Offenbar strebt er dabei die letzte, die Urbedingung an, die als solche nicht mehr bedingt, sondern das Unbedingte selbst ist. Der Grundsatz alles wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs würde daher sich so ausdrücken lassen: Suche zu allem Bedingten das Unbedingte auf. Das Unbedingte wäre das Ziel, das Princip (nicht mehr die apriorische Regel) des Verstandesgebrauchs: das Unbedingte muß daher in einem höhern Vermögen des Bewußtseyns, der Vernunft, (im engern Sinne) seinen Sitz haben; und wenn wir den Verstand das Vermögen der Regeln (das Erkennen nach den Kategorien und den daraus entwickelten apriorischen Grundsätzen) nennen können; so wäre die Vernunft als das Vermögen der Principien zu bezeichnen, als die, welche den Verstandesgebrauch ewig belebend, ihm sein „Ideal" vorstellt: die Principien sind also vorzugsweise die Vernunftideen zu nennen, indem sie nicht aus Erfahrung entlehnt, noch in ihr zu finden (zu belegen), ins Unendliche hin erreicht werden sollen.

Dadurch wäre aber erklärt, wie überhaupt nur die Idee, der Entwurf einer spekulativen, alle Erfahrung überfliegenden Wissenschaft entstehen konnte, die eben das Unbedingte a priori zu erkennen sich zur Aufgabe setzt. Dieß ist aber in dreifacher Beziehung möglich, indem zuerst das Unbedingte der mannichfaltigen Erscheinungen des Bewußtseyns — die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts aufgesucht wird — die Aufgabe der rationalen Psychologie — sodann das Unbedingte der objektiven Welt der Erscheinung — Idee des Unbedingten alles Objektiven — Aufgabe der rationalen Cosmologie —

endlich das Unbedingte alles Daseyns schlechthin — Idee der Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Bewußtseyns überhaupt — Aufgabe der rationalen Theologie. Dieß ist der subjektive Ursprung der Ideen jener einzelnen philosophischen Wissenschaften, die aber als Ideen, denen kein congruentes Objekt gegeben werden kann, ewig nur Probleme der Vernunft sind. (Vgl. S. 393.).

Wir brauchen nämlich bloß auf die innere Oekonomie unseres Bewußtseyns zurückzublicken, um einzusehen, daß jene Ideen schlechthin überschwänglich für uns bleiben müssen. Sie sind das Ding an sich für die einzelnen Erscheinungen; aber eben jenes zu erkennen, fehlen dem Bewußtseyn alle Elemente. So ist der rationalen Psychologie immer nur die erscheinende Seele gegeben, nicht das Seelenwesen an sich. Diese erscheint beständig sich selbst, aber eben weil sie sich nur erscheint, bleibt sie in ihrem Ansich sich selber ewig unbekannt. Auch hier nämlich, wie bei dem in Raum und Zeit erscheinende Dinge an sich, faßt Kant die Sache so, daß die Erscheinung verhüllend sich zwischen den Blick des Erkennens und des zu Erkennenden stelle: sich erscheinend verbirgt sich eben damit das Seelenwesen vor sich selbst. — Die Verwechslung der Begriffe der Erscheinung und des Wesens erzeugen aber hier eine Reihe von Paralogismen, deren Täuschung die Kritik aufzudecken weiß. So werden denn dadurch die bisherigen Streitigkeiten des Dogmatismus über das Wesen der Seele zu einem gewaltsamen Frieden gebracht. Alle Parteien müssen verstummen, denn keine derselben hat Recht, wenn ihre Behauptung vom Dinge an sich gelten soll. Und so verliert mit der Bedeutung dieser

Streit auch alles wissenschaftliche Interesse. (Bis S. 432.).

Ebenso verwickelt die rationale Cosmologie sich alsbald in die Schlinge entgegengesetzter Behauptungen, die, da jede derselben mit Gründen vertheidigt werden kann, die sich das Gleichgewicht halten, einen Widerstreit in der innern Gesetzgebung der Vernunft (eine Antinomie) zu verrathen scheinen. Die Ansichten vom Weltganzen als eines ewigen — oder zeitlich anfangenden: als eines begränzten — oder unbegränzten: — als intensiv endlichen oder unendlichen: — als eines allein der Naturnothwendigkeit unterworfenen, oder auch eine Causalität aus Freiheit zulassenden: — als zurückzuführen auf ein schlechthin nothwendiges Wesen, oder diese Zurückführung durchaus nicht zulassend, — alle insgesammt können sich bekämpfen mit gleich gewichtigen Gründen, und nur das überwiegende theoretische oder praktische Interesse der Vernunft wäre es, was sie bei einer einzelnen dieser Fragen bewegen könnte, für die eine oder andere Ansicht Partei zu nehmen. (Bis S. 503.).

Aber auch hier löst der transscendentale Idealismus die Bedeutung dieses Widerstreites, wenn er den Widerstreit selbst auch nicht aufheben kann. Alle Begriffe, zeigt er, mit denen hier gestritten wird, gelten nicht vom Dinge an sich, sondern nur von der Erscheinung: die ganze Sphäre also, in welcher der Streit geführt wird, hat gar keine objektive Realität. So kämpft Ihr eigentlich um Nichts, indem Ihr Euer wahres Erkennen (des Realen, des Wesens) um Nichts fördert. Indeß kann Euch der Kampf selbst

nicht gewehret werden, da jeder von Euch gleich gültige Gründe für seine Sache anführen kann: nur an aller Bedeutung, wie an allem Interesse muß er verlieren, sobald die Entdeckung gemacht ist, daß er eigentlich um Nichts geführt werde. *)

Aber auch zugegeben jener transscendentaler Schein, zugegeben die objektive Bedeutungslosigkeit aller jener Begriffe, was haben wir eigentlich dadurch für die Hauptfrage gewonnen? Nur dieß, daß das Antinomische, der nothwendige Widerstreit, statt in die Objektivität versetzt zu werden, in uns selbst, in unserm innersten Bewußtseyn waltet. Aber wie können Widersprüche bloß dadurch ihre Kraft verlieren, daß man uns nachweiset, sie seyen subjektiv-nothwendig? Werden sie dadurch nicht vielmehr noch dringender und gefährlicher, indem sie unsere innerste Natur zerstörend antasten? Wir müssen sie auflösen, oder der Charakter der Vernunft, Harmonie und Vollendung in allen Theilen der Erkenntniß herzustellen, geht unwiederbringlich verloren. Kurz, es tritt hier dasselbe Mißverhältniß hervor, das wir schon in der Kantischen Lehre von Zeit und Raum

*) Der Kern des ganzen Raisonnements ist in den Worten enthalten (S. 529.): „Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen (weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist), als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, daß sie um Nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist."

aufdeckten, wenn, um die in jenen abstrakten Begriffen liegenden Widersprüche zu lösen, sie als subjektive Formen des Bewußtseyns erklärt werden. — Und welche Ansicht wird uns erst hier geboten! Die Vernunft wird aufgestellt, eine nothwendig widerstreitende Gegenvernunft sich zur Seite, und zwar nicht in unwichtigen Fragen, sondern in den höchsten Problemen des Erkennens, in der Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit, über das Absolute, über das Wesen des Weltganzen. Und als letzte Entscheidung über diesen Widerstreit die Behauptung, daß derselbe unvermeidlich sey und unentscheidbar, daß also die Vernunft selbst — die absolute Entscheiderin aller Fragen und harmonische Ausgleicherin aller Gegensätze — in unheilbarem Kampfe mit sich selbst begriffen sey. Aber zum Glücke gehe derselbe aus bloß subjektivem Scheine hervor; er werde um Nichts geführt, weil in dieser Region eben für die Vernunft Nichts mehr anzutreffen sey. — Damit hat sich eben der Widerspruch außer uns, nur in einen in uns verwandelt: seyen alle jene Begriffe auch bloß von subjektiver Bedeutung, die antinomisch sich gegenseitig auf Null reduciren, dennoch muß erklärt werden, wie auch nur im Subjektiven dieser ewige Selbstwiderspruch, dieser nie ruhende Hader gegen sich selbst denkbar sey, — vor Allem, wie der allgemeine Charakter der Vernunft sich damit ausgleichen lasse.

Blickt man aber genauer hin auf den Inhalt der Antinomien; so kann man sie keineswegs für die letzten Aussprüche der (philosophirenden) Vernunft anerkennen, die hier in einem unvermeidlichen Widerstreite gefangen ist, vielmehr nur für beschränkte Ansichten der Vorstellung oder eines einseitigen Erken-

nens, die eben die Vernunft zu berichtigen hätte, welche daher, weder mit sich selbst noch mit jenen niedern Standpunkten im Widerstreite, hier ihrem eigentlichen Charakter treu bleibt, jene einseitigen Gegensätze von einem höhern Standpunkte aus über sich selbst zu verständigen.

„Das Weltganze ist unbegränzt im Raume und ohne Anfang wie ohne Ende in der Zeit: — oder es ist begränzt in beiderlei Rücksicht." Eben an der gegenseitigen Widerlegung und an dem zuletzt ganz negativen Resultate (Weder — Noch) zeigt sich das ursprünglich Unangemessene der ganzen Ansicht; keines von beiden ist das wahre, weil gleich ursprünglich jene Bestimmungen gar nicht angewendet werden können auf den betrachteten Gegenstand. — Raum und Zeit, nach denen Ihr hier messet und bestimmet, sind selbst Nichts an sich, sind nur die Abschattung der absoluten Realität, des ewigen, innerlich unendlichen Seyns. Ewige, unendliche Dauer in innerm Wechsel, unendliche Entfaltung innerer Kräfte ist, und ist das einzige Seyn; aber nicht **in** Raum und Zeit, — so daß Ihr nun überhaupt nur fragen könntet, ob es in beiden als endlich oder unendlich zu denken sey; — sondern eher Raum wie Zeit schaffend, wenn dieser Ausdruck nur nicht mißverstanden wird. Erst wenn Du Einzelnes missest — begränzest, geschieht dieß nach Raum und Zeit, und in diesem Sinne entstehen dir erst beide, werden abgesonderte Formen und Bestimmungen für dich: — der Raum, als die ruhende Umgränzung des einzelnen Daseyns, die Du nun freilich, abgesehen von diesem Einzelnen, ins Unbedingte ausdehnen kannst; Zeit, als die Dauer des Einzel-

nen, die nun aus demselben Grunde unendlich verlängert gedacht werden kann. Das Seyn an sich selbst aber, in Bezug auf welches Zeit und Raum als abstrakte alle ihre Bedeutung verlieren, kann offenbar nach ihnen weder auf die eine, noch auf die entgegengesetzte Weise bestimmt, d. h. gemessen werden; Beides bleibt ihm eine gleichmäßig inadäquate Bestimmung, — eben so wenig wie Du etwa, nach einem niedern, jedoch vorbedeutenden Gleichnisse, das reine, farblose Licht durch — von der Farbe entlehnte Eigenschaften bestimmen könntest, indem jenes vielmehr die Farben schaffend, in ihren Phänomenen lebt und sich darstellt. Aber es ist eben das Werk wie das Auge der Vernunft, das Bewußtseyn von dem Phänomenon des Realen loszumachen, und zum ungetrübten Anschauen der reinen Realität emporzuheben.

„Alles ist durchaus der Naturnothwendigkeit unterworfen, oder: Neben jener findet **auch noch** eine Causalität durch Freiheit statt.“ — Hier beruht Alles auf der (eben durch Vernunfterkenntniß zu berichtigenden) Vorstellung von dem unüberwindlichen Gegensatze der Freiheit und Nothwendigkeit. Hier ist alle Nothwendigkeit nur als todt mechanische, als blind wirkendes Naturgesetz begriffen, das fatalistisch Eines aus dem Andern bestimmt: Freiheit dagegen als das schlechthin Willkührliche, Losgerissene von der innern gesetzlichen Bestimmung, welches die Kette fatalistischer Wirkungen durchbricht, und gleichsam auf eigene Hand zu schalten vermag. Und beide Begriffe also gefaßt, ist es in der That schwer zu entscheiden, welche Ansicht für verkehrter und geistverderblicher zu halten sey, die

Vorstellung einer allbeherrschenden, blindmechanischen Naturnothwendigkeit, oder die Einbildung, daß die ewige Ordnung der Dinge durch eingreifende Willkühr irgendje getrübt werden könne. Und dennoch schwanken die gewöhnlichen — auch philosophischen Ansichten fast immer nur zwischen diesen beiden Extremen hin und her, ja erklären endlich wohl sogar, durch das Wechselspiel dieses ewigen Zweifelns ermüdet, es sey überhaupt ein unerforschliches Geheimniß, wie Freies und Nothwendiges innerlich zusammenhänge. — Aber auch hier tritt die Vernunfterkenntniß ordnend und berichtigend dazwischen, indem sie zuerst den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit vertilgt. — Alles ist lebendig, — aus innerer Anlage, nach eigenem Maaß sich entfaltend: diese Anlage, dieses innere Maaß alles Daseyns ist sein Gesetz, die unverbrüchliche Nothwendigkeit, die alle Wesen umfaßt und trägt. Indem sie aber eben also aus sich selbst sich entfalten, ist dadurch dasjenige Element in ihnen gesetzt, was in den höhern Formen des Daseyns die Freiheit ist. Denn eben hieraus entwickelt sich das bewußte Leben, die Seele, dazu, freie Persönlichkeit zu seyn. Ihre Freiheit ist die unmittelbare Selbstbestimmung aus ihrer innern Anlage her, das Handeln aus den Gesetzen ihrer Natur; und auch die wildeste, ausschweifendste Willkühr des Menschen ist nicht losgerissen von den Banden seiner innern Natur, vielmehr ist sie noch die beschränkteste, gefesseltste an die engsten Schranken: sie ist jedoch auch nicht Unfreiheit, todt mechanisches Wirken; wohl aber noch Scheinfreiheit, Knechtschaft unter den niedern Kräften der Leidenschaften und Triebe: Knecht aber kann nur seyn der ursprünglich und innerlich Freie.

Dagegen ist die wahre (sittliche) Freiheit nur das Handeln aus der ewigen Anlage des Menschen, nach höchster Gesetzlichkeit und Regel, ja aus heiliger Nothwendigkeit, und mit absolutem Unvermögen, anders zu seyn oder zu handeln; worin aber eben der Mensch den wahren Vollgenuß seiner Freiheit, das begeisternde Gefühl innerer Harmonie und Sicherheit empfindet. *)

„Es existirt überhaupt kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch außer ihr, als die Ursache derselben; oder: zur Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist."

Was ist in diesen antinomischen Sätzen Gott, das Unbedingte? Ein einzelnes Ding neben den andern, überhaupt ein Besonderes, gleich allem Endlichen, nur mit der auszeichnenden Eigenschaft unbedingt zu seyn, und alles Uebrige aus sich selbst zu bedingen. Daher nun allerdings die Erörterung nöthig wird, ob er in der Welt oder außer ihr, als ihr Theil oder ihre Ursache anzusehen sey, u. dgl. — So wird denn auch in den folgenden Abschnitten der Kritik („von dem Ideal überhaupt;" „vom transscendentalen Ideal," und von den Beweis-

*) Für Wen die spekulative Ausführung dieser Sätze und der damit verwandten Untersuchungen besonderes Interesse haben sollte, Den verweisen wir auf die „Sätze zur Vorschule der Theologie" (von §. 30—65. S. 88—157.), wo es versucht worden ist, alle oben berührten Fragen aus den höchsten Principien des Denkens wissenschaftlich darzustellen.

gründen der spekulativen Vernunft, auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schließen" [S. 595—611.]), das „Ideal" des allerrealsten Wesens mit jenem Begriffe in Verbindung gebracht, und versucht, ob sich die Realität eines solchen darthun lasse. Der Gedanke davon, sagt Kant, ist freilich in der Vernunft enthalten, er ist sogar ihr höchstes Ideal; aber es fragt sich eben, ob sich überall ein Reales dafür finden lasse. Also ganz in der Art wird jener Gedanke behandelt, wie jede gewöhnliche Vorstellung, die wir wohl frei entwerfen können, deren Realität zu belegen uns aber noch besonders zukommt: wie wenn wir also z. B. die Hypothese von Präadamiten oder Mondbewohnern aufstellten, wir aber noch besonders nöthig hätten, derselben durch einen äußerlichen Beweis ihre Realität zu sichern; so verlangt man hier noch, mitten in der ewigen Wirklichkeit, einen besondern Beweis für das Urwirkliche, mitten im Lichte zweifelt man an einem höchsten Urquell desselben. — Freilich läßt sich nun bei solcher Ansicht der Sache ohne Mühe zeigen, wie jener Nachweis immer unmöglich bleibe, weil ja nie aus dem bloßen Begriffe auf ein Seyn geschlossen werden könne, noch weniger aber ein solcher „hypostasirt" werden dürfe:*) wie also der ontologische Beweis sich vergeblich bemühe, aus dem bloßen Begriffe des allerrealsten Wesens auf dessen Existenz zu schließen, weil Seyn, Existenz keine Begriffsrealität oder einzelne Eigenschaft sey, sondern die Position eines Dinges, unabhän-

*) S. 608. 609. 610., wo die Deduktion besonders merkwürdig ist, wie wir zur nothwendigen „Illusion" einer Realität des höchsten Begriffes gelangen!

gig von seinem Begriffe; was nun an dem bekannten Beispiele von den gedachten und wirklichen hundert Thalern noch ferner erläutert wird. Der cosmologische sodann vermag nur von dem Daseyn zufälliger Existenz auf das Daseyn eines schlechthin Nothwendigen, Unbedingten überhaupt zu schließen, welche leere, ganz bestimmungslose Vorstellung nun nicht ohne Weiteres mit dem Begriffe eines allerrealsten Wesens verbunden werden darf. Kant drückt dieß so aus, daß der cosmologische Beweis in seinem weitern Verlaufe mit dem ontologischen zusammentreffe, demnach in den gleichen Fehler mit jenem verfalle. Die Urbedingung also, das unbedingte Allbedingende — denn die Nothwendigkeit eines solchen aufzuweisen, ist ja eben der Nerv des cosmologischen Beweises — könnte Er sich auch unter einem andern Begriffe denken, als unter dem des allerrealsten Wesens, des Urquells und Principes alles Daseyns und aller Realität?

* * *

Aber auch sonst hat jene beschränkte Grundansicht in der philosophischen Denkart des Zeitalters tief und umgreifend Wurzel gefaßt. Die Fragen und Betrachtungen, die auch jetzt noch manche Philosophen lebhaft beschäftigen: — ob Gott als extramundane oder intramundane Ursache zu fassen, ob er mit der Welt zu identificiren, oder von ihr gesondert zu denken, ob er blinde Naturkraft oder ein persönliches Vernunftwesen sey; — wo Manche sogar den Vorwurf der Gotteslägnung gegen diejenigen gewagt haben, welche in diese beschränkten Vorstellungen mit ihnen nicht einzugehen gedachten: — Alles dieß ist nur die

nothwendige Folge jenes in der Wurzel mangelhaften Principes, Gott, wie ein Besonderes andern Besonderheiten gegenüber, in die Sphäre endlicher Relationen und Begriffe herabzuziehen. Ist jenes Entweder — Oder in der That die einzige Auskunft; hat man nur die Wahl, für Eines oder das Andere sich zu entscheiden? — Ist dir die „Welt" die Summe der einzelnen Endlichkeiten in Zeit und Raum; so ist schon oben gezeigt worden, wie eine solche in keinem Sinne existire, als in der Täuschung des gemeinen Bewußtseyns, das in der Totalität nur eine Reihe von Einzelnem zu schauen vermag: — wie also Gott in Bezug auf diese Scheinwelt weder extra- noch intramundan sey, überhaupt in gar keinem Verhältnisse zum Nichtseyenden stehen könne. Ist die Welt Dir dagegen die Selbstoffenbarung des absoluten Seyns und Lebens, der Einen ewigen Realität auf unendliche Weise (ein freilich ganz abstrakter Begriff, der eigentlich hier nur um des Gegensatzes willen hervorgehoben wird, und dessen tiefere Begründung und weitere Entwicklung eben der Philosophie anheimfällt): so ist abermals nicht möglich jene Begriffsunterscheidung und das Entweder — Oder derselben auf Gott anzuwenden; indem nun die Welt als ein Besonderes, „innerhalb oder außerhalb" dessen Gott etwa seyn könnte, gar nicht übrig geblieben ist. — Es sind dieß Worte ohne Mark und Sinn, täuschende Bildnebel, über welche vollkommen zu erheben gerade die Aufgabe der Vernunfterkenntniß seyn sollte.

Bei der weitern Frage aber, ob Gott blinde Naturkraft sey, oder ein persönliches Wesen, nach deren Maaßstabe jene Philosophen sogar über die

theistische

theistische oder atheistische Tendenz der Spekulation überhaupt urtheilen zu können glauben, — möchte auch die tiefere Erwägung zeigen, daß dieß ein in Bezug auf Gott eitler und unhaltbarer Gegensatz sey. — Auch die Kraft der Natur ist aus Gott, sicherlich und unbestreitbar; sonst vermöchte sie überhaupt nicht zu seyn: — aber blinde Kraft? Der Ausdruck, gestehen wir, ist uns überhaupt unverständlich in dieser Verbindung, ja scheint uns auf tieferen Verwirrungen zu beruhen. Jede Kraft als solche, d. h. als absolute That, verschwindet nothwendig dem Bewußtseyn, auch in der hellsten Selbstdurchsichtigkeit des Wesens, indem das aktuelle Thun, der Moment des Einschlagens in das Produkt niemals von einem Zusehen begleitet werden kann; überall ist nur das Produkt, die bereits zur Aeußerung und Verwirklichung gekommene Kraft anschaubar. Was soll also hier blinde (bewußtlos bleibende) Kraft im Gegensatze einer andern bedeuten? Wir sehen, es liegt überhaupt im Begriffe derselben, dieß zu seyn. — So soll jener Ausdruck hier allgemeiner nur bezeichnen das mechanische Wirken des höchsten Principes, die blinde Nothwendigkeit, das atheistische Fatum. Aber auch hier begegnen uns nur verworrene Vorstellungen, ohne klaren Begriff und darum ohne jede philosophische Bedeutung. Denn wenn Ihr auch nur die Natur begreifen könntet als lebendige Ordnung, als harmonische Bildnerin, die Jedes für Alles gestaltet, die auch das Einzelnste in das unendlich Ganze hineingeboren hat, — wie Ihr ja wüßt, wenn Euch nicht ganz der Sinn für ihr Walten verschlossen ist: — so könnt' Ihr selbst in ihr nicht ein blindwirkendes Princip als das Letzte denken, da sie ja an jedem ihrer

Werke bewährt ihre absolute Nichtblindheit, vielmehr ein tief-weises Zusammenordnen. — Trägt Gott aber auch Geschöpfe in seinem Schooße, denen der Genuß des eigenen Daseyns vergönnt ist; müssen wir ihn daher zugleich als das Centrum der unendlichen Geisterwelt erkennen; wie könnte auch nach der formalsten Konsequenz von ihm selber diese Vollkommenheit negirt werden? Sich offenbarend in der Geisterwelt, ist er darum selbst dieß sie begeistende, durchschauende Licht, der höchste, absolute Geist. Und wenn der gemeinsame Menschenglaube von einer Allwissenheit Gottes redet, seiner Vorsehung vertraut; so sind dieß nicht darum unphilosophische Vorstellungen, weil Gott darin nicht auf die rechte Weise gedacht würde, die Philosophie also dieselben etwa zu zerstören oder anzutasten gedächte; sondern weil sie eben noch im Elemente des (allezeit unphilosophischen) Vorstellens verweilen, und dabei den menschlichen Maaßstab anlegend, so vielmehr umgekehrt die Tiefe und Herrlichkeit nicht zu fassen vermögen, die im Gedanken des Urgeistes, des höchsten Selbst- und Allbewußtseyns ausgesprochen ist. Und hier soll eben die Spekulation berichtigend eintreten, d. h. jene Vorstellung verklären und reinigen von den Bestimmungen, die sie zu endlichem Bewußtseyn machen; wodurch sie selbst aufhören würde, bloße Vorstellung zu seyn, und philosophischer Begriff geworden wäre.

Wollten wir daher nach Abweisung eines blind fatalistischen Absoluten sogleich nun seinem Gegensatze, dem Begriffe eines höchsten persönlichen Wesens, wie die angeführte Antinomie ihn aufstellt, als der eigentlichen Wahrheit uns zuwenden: so müßte derselbe

auch hier erst befreit werden von den Beimischungen und Beschränkungen, in der die Vorstellung ihn auffaßt, um ihn zu einem philosophischen zu machen. Ist darin nun auch unstreitig eine wahrere und würdigere Erkenntniß Gottes ausgesprochen, als in jenem allerdürftigsten und unvollkommensten Begriffe einer abstrakten Nothwendigkeit des Absoluten; so hört sie selbst darum noch nicht auf, in dieser Form nur eine subjektive Vorstellung von Gott, oder nach der Schulsprache, bloß anthropomorphistische Auffassung Gottes zu seyn, die in ihren wechselnden Formen Keiner dem Andern aufdringen, noch weniger aber mit ihm über die seinige hadern sollte. Aber sogar jetzt noch macht dieß bei manchen Philosophen den Hauptinhalt ihrer Polemik aus, ihre eigenen bloß subjektiven Ansichten jener tiefen Wahrheit den andern anzustreiten, oder sie um ihres Bemühens willen, dieselbe in der Form eines wissenschaftlichen Begriffes zu erkennen, zu verunglimpfen und zu schmähen. Möchten jene sonst wohlgesinnten Männer nur bedenken, daß es der höchsten und dauerndsten Anstrengung des spekulativen Denkens bedürfe, um die Erkenntniß Gottes einer wissenschaftlichen Form immer näher zu bringen, wie denn eben hierin der Mittelpunkt einer mehr als zweitausendjährigen Arbeit der Spekulation sich findet: daß aber gerade unserer philosophischen Epoche am wenigsten der Vorwurf einer irreligiösen Richtung des Denkens gemacht werden kann, indem sie gerade die Tiefe des Geistes zu erkennen, und ihn als die Wurzel und das eigentliche Schöpfungsprincip aller Dinge nachzuweisen, zu ihrer Hauptaufgabe macht.

* * *

Ausgehend von der vorläufigen Frage nach der Möglichkeit der Philosophie überhaupt, oder: wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen; erweist Kant, nach seinen Prämissen vollkommen gültig und unwiderlegbar, die Unmöglichkeit jedes apriorischen Erkennens jenseits der Sphäre unmittelbarer Erscheinung. Was Kant daher als den wesentlichen Inhalt der Philosophie bezeichnet, die Lehre von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, wird ausdrücklich für theoretisch unerkennbar erklärt. Aber damit ist der wesentliche Inhalt der Philosophie durchaus hinweggeschwunden, und sie selbst hat eigentlich alle Bedeutung und Wichtigkeit verloren. Dadurch sieht sich aber der Geist um so kräftiger zurückgewiesen an das allgemein menschliche Bewußtseyn von jenen Wahrheiten, an den Glauben, an das innere Gefühl; und je mehr die Spekulation sich zum bloß Negativen herabgesetzt hat, mag sie ihre Unwissenheit über die höchsten Gegenstände der Forschung auch mit dem Beweise ihrer Nothwendigkeit rechtfertigen, ja diese Entdeckung als einen wichtigen Fortschritt in der Wissenschaft bezeichnen; so wird nur um so stärker das Bedürfniß erwachen, außer aller Spekulation und mit ihr im Gegensatze die unmittelbare Ueberzeugung von jenen Wahrheiten, das Zeugniß für sie in des Menschen Gemüth aus aller Kraft sprechen zu lassen. — Es lag in der ganzen Zeit, daß dieser Ausweg von mehr als einem denkenden und fühlenden Geiste ergriffen werden mußte, daß überhaupt der Glaube in mannichfacher Gestalt jener philosophischen Leerheit gegenüber sich geltend machte: Keiner aber hat mit solcher Tiefe und Würde, mit solcher spekulativ polemischen Kraft, mit so deutlich ausgesprochenem Bewußtseyn seines ergänzenden

Verhältnisses zur Zeitphilosophie dieß gethan, als Friedrich Heinrich Jacobi, welchen wir daher hier sogleich als die wesentliche Ergänzung für den negativen Standpunkt Kant's, und überhaupt als denjenigen bezeichnen müssen, in welchem der allgemeine Geist der Wissenschaft, während er theoretisch in der Negation verharrte, sich seine höhere Befriedigung und Erfüllung zu schaffen suchte; wodurch Jacobi's Erscheinung für jene Zeit von der umfassendsten Wichtigkeit und folgenreichsten Bedeutung geworden ist. In Kant selbst war nämlich jene ergänzende Aushülfe unter dem Ausdrucke von praktischen Postulaten mehr nur angedeutet, als in ihrer völligen Kraft und Befreiung ausgesprochen; daher diese Auskunft auch sogleich von seinen Nachfolgern verlassen wurde, deren eigenthümlicher Standpunkt als der Versuch einer Vermittelung der Kantischen Theorie vom Erkennen mit der Jacobischen Lehre von der unmittelbaren Realität des Bewußtseyns bezeichnet werden kann; ein Versuch, über dessen Gelingen uns erst dann ein Urtheil zukommt, wenn wir Jacobi's Theorie kennen gelernt haben, zu deren Darstellung wir uns unmittelbar hinwenden.

Jacobi.

Kein bedeutender Denker hat wohl so durchaus entgegengesetzte Urtheile erfahren, als Friedrich Heinrich Jacobi. Von einer zahlreichen Partei trefflicher Köpfe zum Vorbilde und Oberhaupte erkoren, wird er von Andern als Philosoph eben so entschieden zurückgewiesen, die höchstens in ihm eine geistreiche Individualität erkennen wollen, welche jedoch an einem nie aufgelösten Zwiespalte mit sich selbst

untergegangen sey. — Desto bedachtsamer möge daher hier ein Urtheil über Ihn vorbereitet werden, da wohl in diesem Falle am Wenigsten die gewöhnliche Aushülfe gilt, daß die Wahrheit etwa in der Mitte liegen möchte! Sey dieses Lieblingswort der Seichtigkeit auch zulässig beim Urtheile über Männer, welche im Kreise des öffentlichen Lebens mannichfach die Leidenschaften der Menschen erregen, so daß sie hier allzugroße Vorliebe erhebt, dort unverdienter Haß sie herunterzieht; — wiewohl auch hier die Geschichte aus ihren Thaten, wie aus ihren Absichten über ihren Werth klar entscheiden kann: — so fällt doch dieser Maaßstab ganz hinweg bei einem Denker, der ohne persönliche Beziehung zu seinen Zeitgenossen, nur geistig auf sie einwirkte. Hier muß jede der entgegengesetzten Parteien nothwendig Recht haben in ihrer Art: aber eben dieß deutet auf ein besonders merkwürdiges Verhältniß hin, wo verschiedene wissenschaftliche Richtungen wie in einem Wendepunkte auf einander zu stoßen, oder in einen noch unentschiedenen Kampf zu gerathen scheinen. Und in der That, so wie Kant uns besonders dadurch wichtig wurde, daß er eine in wissenschaftlicher Bildung weitverbreitete Grundansicht nach ihrer ganzen Konsequenz aussprach, so wird sich finden, daß auch durch Jacobi eine solche feste, in gewissen Verhältnissen der Bildung nothwendige Lebensansicht dargestellt worden, ja daß eine nothwendige Form der Wahrheit sich in ihm ausgesprochen habe.

Im Allgemeinen haben wir aber das Verhältniß Jacobi's zur Philosophie seiner Zeit schon dahin bezeichnet, daß, während der Kantianismus mit der natürlichen Anschauung des Lebens auf das Tiefste

entzweite, und ihr am Härtesten entgegengesetzt war, diese als unmittelbare Wahrheit (also auch in der Form der Unmittelbarkeit, nicht der strengen Wissenschaft) jener Gestalt der Philosophie gegenübertreten mußte; nicht unähnlich dem, wie wir in England im Gegensatze mit der Hume'schen Skepsis, nur in der beschränkten Gestalt des Empirismus, die Philosophie des Gemeinsinns sich haben entwickeln sehen. Bei Jacobi war es jedoch die Fülle eines reichen und tiefen Gemüthes, die jenem Ergebnisse der Spekulation gegenüber trat: die Philosophie darf dem innersten, heiligsten Gefühl nicht widersprechen; und was die geheimste Sehnsucht dem Menschen zu verheißen scheint, — es trügt ihn nicht, es ist nicht ein täuschendes Spiel leerer Einbildung; es ist die Ahnung der höchsten Wahrheit, das Allerheiligste im Menschen, das auch die Philosophie ehren, vernehmen, bewahren soll. Es ist dieß nämlich der Hauptmoment von Jacobi's Denkart, und seine wichtigste polemische Seite der Spekulation gegenüber, kräftig geltend gemacht zu haben, daß die Philosophie, welche den innersten Anforderungen des Gemüthes widerspreche, eben darum auch nicht die wahre seyn könne. — Aber sollte ein Zwiespalt nothwendig seyn zwischen Gemüth und Erkenntniß? Sollte nie, was der innerste Glaube ahnet, der Verstand in freier Anerkennung besitzen können? Ist jener Glaube in der That die Wahrheit, so muß sie auch dem Verstande zugänglich werden. Bliebe dieser denn sonst noch eigentliches Verstehen, d. h. bliebe er überhaupt nur in der Wahrheit? — Jacobi läugnet jene völlige Ausgleichung; und die Behauptung der ewigen Unversöhnlichkeit zwischen Glauben und Erkennen, zwischen

Gemüth und Verstand ist der zweite charakteristische Hauptmoment seiner Ansicht, der gleichfalls eine weitverbreitete Meinung neuerer Zeit und Bildung in sich ausspricht.

Wir beginnen, um gleich Anfangs den Mittelpunkt von Jacobi's Lehre scharf auszusprechen, von der Mittheilung eines zum Theil noch ungedruckten Fragments desselben, welches wichtig und bezeichnend an sich selbst zugleich jenen Hauptmoment in höchster Klarheit hervorhebt: *)

„In die Klagen über die Unzulänglichkeit alles un„seres Philosophirens stimme ich leider von gan„zem Herzen ein; weiß aber doch keinen andern „Rath, als nur immer eifriger fortzuphilosophi„ren. Dieß oder katholisch werden: es giebt kein „Drittes! So wie es kein Drittes giebt zwischen „Christenthum und Heidenthum; das ist, zwischen „Naturvergötterung und Sokratisch-Platonischem „Anthropomorphismus."

*) Der älteste Sohn des Philosophen, Präsident Jacobi, gegenwärtig zu Bonn, hatte dem Vater einst seine Ansichten über positiven Religionsglauben in einem Aufsatze mitgetheilt. Dieser, aufmerksam ihn lesend, diktirte ihm zuletzt die obenstehenden Zeilen als Urtheil und Antwort. Als solche und zugleich als unbefangene Mittheilung an den Sohn, möge der Ernst- und Wohlgesinnte jene bedeutenden Worte beurtheilen, und er wird ihre charakteristische Kraft in charakteristischer Sprache anerkennen müssen. — Ueberflüssig wäre es wohl, wegen eines darin enthaltenen Ausspruches auf die bloß symbolische Bedeutung desselben aufmerksam zu machen, und aus-

„Gerne vertauschte ich mein gebrechliches philoso-
„phisches Christenthum gegen ein positives histo-
„risches. Durchaus ein Heide mit dem Ver-
„stande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ,
„schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich
„mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemein-
„schaftlich mich trügen; sondern so wie das Eine
„mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unauf-
„hörlich mich das andere."

Fürwahr, bezeichnender kann das allgemeine Lei-
den der Zeit und der gegenwärtigen Bildung nicht
ausgesprochen seyn, als in den vorigen Worten!
Glauben und Gemüth, entgegen dem Verstande: die-
ser, zum (falschen) Heidenthume verbannt, zerstörend
den Glauben, so weit seine Erleuchtung geht! Beide,
die höchsten Kräfte, die edelsten Blüthen des Geistes,
in unversöhnlichem Hader miteinander! — Aber so
wie Jacobi mit inniger Zuversicht behauptete, daß
eine jede Philosophie, sey sie auch noch so scharfsinnig

drücklich zu warnen, ihn nicht in seiner Wörtlich-
keit als die Meinung des Philosophen sich zu deu-
ten. Wer jene Zeilen also verstände, zeigte dadurch
nur, daß sie für Ihn nicht geschrieben, noch hier be-
kannt gemacht sind. — Es versteht sich, daß, indem
der Verfasser von dem hochverehrten Sohne des Phi-
losophen jenen Aufsatz mitgetheilt erhielt, ihm auch
von Demselben die Erlaubniß wurde, den Zusatz des
Vaters zu gelegentlicher Bekanntmachung
sich aufzeichnen zu dürfen. Theile desselben hatte
Jacobi späterhin Briefen einverleibt, welche seitdem
gedruckt erschienen sind in Jacobi's auserlesenem
Briefwechsel, 2ter Th.

erfunden, so unwiderlegbar dargestellt, nothwendig falsch seyn müsse, wenn sie jenem Glauben widerspreche; eben so fest, und aus gleichem Grunde, ist uns die Zuversicht, daß jener Zwiespalt ausgeglichen werden müsse, sonach auch, daß er es könne. Weiß ja doch auch Jacobi keinen andern Rath, als den, nur immer rüstig fortzuphilosophiren, offenbar nur aus der stillschweigenden Voraussetzung, daß er endlich dennoch werde ausgeglichen werden, daß er an sich also nicht unausgleichbar sey! Warum Er selbst aber, so rüstig philosophirend, diese Einheit nicht erreichen konnte nach seinen einmal gefaßten Vorstellungen von wissenschaftlicher Philosophie; dieß wird die fernere Entwicklung darlegen.

* * *

Jacobi's eigentliche Ansicht ist in wenigen Hauptgedanken beschlossen; denn wir bemerken sehr bald, daß hier nicht ein mannichfach verflochtenes Gedankensystem, eine umfassende, auf tiefspekulativer Grundlage errichtete Wissenschaft gelehrt werde, sondern daß es eine einfache Grundanschauung sey, die sich besonders in polemischer Beziehung nach und nach immer klarer entwickelt hat in Jacobi's Schriften. Aber eben darum ist es nicht ganz leicht, sie in getreuem Nachbilde wiederzugeben. Denn so eigen verändert sie sich in der Darstellung des Philosophen selbst, so innig ist sie mit den polemischen Beziehungen verflochten, in denen sie sich ausgesprochen hat; ja so ist sie selbst auf eine enge, leicht verfehlbare Mitte der Wahrheit beschränkt, daß sie oft schon unter dem Darstellen eine andere zu werden beginnt. Zudem finden sich, wie wohl nicht zu läugnen, so viele Wi=

derspräche — dem Worte freilich nur, nicht dem Wesen nach — in seinen Schriften; daß man auch dadurch zu einem fast wörtlichen Wiedergeben seiner Lehren hingedrängt wird.

Wir legen daher seine letzte, reifste Darstellung, die Einleitung zu seinen philosophischen Schriften, (im 2ten Bande der sämmtl. Werke,) hier zu Grunde, daran anknüpfend und damit vergleichend die andern, meist polemischen Entwicklungen in seinen übrigen Schriften.

Zunächst hebt er an von der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, den beiden Worten, die vielgebraucht seit Kant in wechselnder, ja entgegengesetzter Bedeutung, eine solche philosophische Sprachverwirrung veranlaßten, daß es fast hätte nöthig scheinen können, ihrer vorerst sich ganz zu enthalten. Aber auch Er blieb sich nicht überall gleich in dem Gebrauche beider Worte.*) Sollte demnach

*) Siehe seine, wie wir glauben, früheste Aeußerung über jenen Gegensatz: Briefe über Spinosa, S. 219. 220., worin all seinen spätern Bestimmungen geradezu entgegen, die Vernunft dem schauenden Verstande als das Niedrigere untergeordnet wird; während nach seinen spätern Erklärungen eben die Vernunft, als das unmittelbar Schauende, „Vernehmende" dem naturalistischen Verstande (der Reflexion) überzuordnen ist. Und mit beiden Erklärungen stimmt wiederum nicht überein die Aeußerung an einer andern Stelle, welche auch in anderer Beziehung uns höchst merkwürdig erscheint: „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs," in der Schrift: von den göttl. D., S. 34. Anm.: „Der Verstand, isolirt, ist ma-

hierüber Etwas entschieden werden, so konnte dieß nur geschehen aus dem höhern, philosophischen Sinne der Sprache; was Jacobi eben auch in der schon angeführten „Einleitung" versucht zu haben scheint.

Alles Geistige, alles Bewußtseyn ist ein Vernehmendes: auch das Thier schon vernimmt, aber nur Sinnliches: der Mensch auch Uebersinnliches, und womit er vernimmt, das Auge, Organ desselben, nennt er Vernunft. — Wäre nun, was wir also nennen, nur das Erzeugniß des auf Erfahrung sich stützenden Reflexionsvermögens, was wir als den Verstand zu begreifen hätten; so wäre die Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz, die Vernunft als solche grundlos, ein dichtendes Gedicht! —

---

terialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig; sie läugnet die Natur, und macht sich selbst zum Gott." (Dieß thäte die Vernunft nach Jacobi's Sinne? Und überhaupt welche oder wer thäte denn das?) — „Der ganze unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig; glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist." Dann fügt Er noch Folgendes hinzu: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische (?) Glaube muß auch ein im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können;" (wäre er aber dann noch Glaube; oder wie soll man sich jene Bestätigung denken?) „und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden, daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nach-Denken hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre

Halten wir daher gleich hier den Gegensatz zwischen beiden fest, der also bezeichnet wird: Die Vernunft, das Ursprüngliche, Unmittelbare ist, wie das sinnliche Auge dem Lichte, so als höheres Organ der innern unmittelbaren Erleuchtung geöffnet, ist sonach kein Erkenntnißvermögen, das sich thätig zeigen, theoretisiren, sich begründen könnte; es ist ruhendes Schauen, durch sein bloßes Daseyn für sich selbst zeugend: alles Jenes ist dem Verstande (dem Reflexionsvermögen) überlassen, welcher „beweisend" einhergeht, d. h. nachweisend aus zweiter Hand durch gewisse vorausgegebene Gründe, die sich zuletzt nur auf Anschauung gründen können, auf die sinnliche oder die übersinnliche.

So giebt es über dem von der Vernunft **erleuchteten** Verstande und Willen Nichts

---

Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Trefflich, und bedeutend in jedem Worte! Aber wenn Er den „Rückweg kannte," auf dem der Geist des Menschen zu voller Harmonie mit sich selbst gelangen könne, und wenn Er diesen Standpunkt als den der wahren Philosophie bezeichnete; woher doch nun die harten und allgemein verurtheilenden Ausdrücke gegen alle Philosophie und Verstandeserkenntniß, woher die Behauptung von dem nothwendigen Zwiespalte zwischen reinem Erkennen und unmittelbarem Vernunftglauben? Er hätte höchstens daraus folgern können, daß alles bisherige Philosophiren sich als völlig ungenügend erweise, gegen welche Behauptung, ist sie nur mit dem rüstigen Versuche verbunden, die nachgewiesene Lücke selbst auszufüllen, der Vernunftforscher an sich Nichts einzuwenden haben wird!

im Menschen, auch nicht die Vernunft selber; denn sie und ihre Offenbarung ist selbst nur im Verstande möglich. (S. 10.) Und eben in dieser vollen Totalität des Lebens und Bewußtseyns wird die lebendige Seele erst zu einem vernünftigen menschlichen Wesen: erst hierdurch ist sie auch qualitativ, nicht bloß quantitativ, vom Thiere unterschieden. (Vgl. S. 28.)

Indem aber die Vernunft, als Organ des Uebersinnlichen, abhängig, hinweisend ist auf ein Anderes außer sich, dessen Offenbarung nur sie seyn kann: so ist Gott, der keiner Organe bedarf, in diesem Sinne Vernunft nicht zuzuschreiben. Ihm ist eigenthümlich das vollkommene Insichseyn und Vonsichwissen, der reine allerhöchste Verstand, der reine allmächtige Wille.

Erst später, bezeugt er, habe sich diese Unterscheidung klar und vollständig in ihm ausgebildet. In früheren Schriften (im Spinosa, Idealismus und Realismus u. s. w.) habe er jenes Organ des Uebersinnlichen im Menschen Glauben, Glaubenskraft genannt, welche er nun ganz konsequent über die Vernunft setzen mußte, was ihm damals Mißverstand und Mißkennung zugezogen habe.

Aber die sich entwickelnde wissenschaftliche Bildung brachte die Ansicht in Umlauf, daß allgemein nur gelten könne, was bewiesen, begründet worden sey. Offenbar kann aber überhaupt nur in der Sphäre der sinnlichen Dinge und des Einzelnen von Beweisen die Rede seyn, indem zwischen dieser und jener Erscheinung, diesen und jenen Begebenheiten ein nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen wird. So wurde das ursprüngliche Verhältniß zwischen Verstand

und Vernunft völlig umgekehrt, indem nun, was der Verstand aus Vernunft hatte und genoß, dennoch erst wiederum durch ihn bewiesen werden sollte; und es entstand theoretische Philosophie, die aus Mißverstand des wahren Verhältnisses dem unmittelbar Erkannten nun noch das Gepräge überflüssiger Beweise aufdrücken wollte. Dieß theoretische Verfahren seit Aristoteles (welche historische Anführung zu behaupten scheint, daß bei Platon und den frühern griechischen Schulen die Vernunft in Jacobischem Sinne dem Verstande [dem dialektischen Denken] übergeordnet worden sey; eine Ansicht, die sich sogar bei dem Erstgenannten schwerlich durchführen lassen möchte:) — wurde erst seit Kant vollständig einer Prüfung unterworfen, und die Täuschung desselben aufgedeckt. — Somit muß ihm die Kantische Theorie eigentlich der höchste Gipfel und das reifste Ergebniß alles bisherigen Philosophirens seyn, indem in ihr der Verstand (das theoretische Vermögen) zur völligen Selbsterkenntniß gelangt sey, und, für sich selbst auf Uebersinnliches verzichtend, dadurch indirekt die Vernunft wieder in ihre ursprünglichen Rechte eingesetzt habe. Daher wird auch das negative Resultat der Kantischen Vernunftkritik mehr als einmal von Jacobi ausdrücklich bestätigt, ja für unwiderlegbar erklärt!

Aber die Kantische Philosophie, während sie darthut, daß der Verstand auf jede übersinnliche Erkenntniß verzichten müsse, verliert auch nach unten alle Realität, indem sie das Wesen der Wahrnehmung, der sinnlichen Erkenntniß aufhebt. Diese ist nach Kant nur die subjektive Anschauung des erscheinenden, an sich aber unerkennbaren Dinges an sich.

Indem nun der Verstand allein auf die Sinnlichkeit sich beziehen soll, diese aber an sich keine Realität enthält, so schwindet nach Oben wie nach Unten alle objektive Gewißheit; der Geist, mit sich selbst völlig allein, erscheint nur als ein leeres Sich in sich selbst abspiegeln, ein Reich wunderbarer intellektueller Träume.*) *Und dieß*, fügt er hinzu, *ist das Schicksal aller Philosophie, die nicht ein ursprünglich höheres Wahrnehmungsvermögen annimmt, so auch namentlich* **der Philosophie des unsterblichen Leibnitz!**

Hier gilt es daher wieder, wie bei *Jacobi* so oft, eine schneidende Alternative: *Entweder* die Philosophie, und besonders die *Kantische* hat den **Nihilismus** als ihre höchste Konsequenz, als ihr wahrhaft letztes Resultat anzuerkennen, oder sie muß zur Annahme einer unmittelbar **wahrmachenden** *Vernunft* zurückkehren. *Kein Drittes ist möglich!*

Und wie nun nach Oben die Vernunft das Uebersinnliche kündet, so ist auch nach Unten die Wahrnehmung wahre, adäquate Auffassung des *Sinnlichen*, „*Wahr-Nehmen* im eigentlichen Sinne, im strengsten Wortverstande, **wiewohl als unbegreifliches Wunder.**" Also nicht einmal hier vermag der Verstand, die Reflexion, erweisend, *bewährend* einzutreten.**) — Und so ist denn von beiden

*) S. 19. 34., womit vergl. v. d. göttl. Dingen S. 140.

**) Damit sind auch die früheren Erklärungen zu vergleichen, in dem Briefe an *Fichte*, S. 38., und bereits im Idealismus und Realismus, S. 53. *erste* Aufl.

beiden Seiten Jacobi's Ansicht umschrieben und befestigt: das menschliche Bewußtseyn ist ursprünglich nur Organ, Sinn, absolute Receptivität; nach Unten der Außenwelt, nach Oben des Uebersinnlichen. (S. 59.) Zwischen beiden steht das sich entwickelnde Vermögen der Reflexion, als verbindendes und beziehendes in der Mitte; beide werden durch ihn gegen einander abgewogen, unterschieden, verständigt, und erzeugen so die Erkenntniß, welche die wahrhafte (Jacobi'sche) Philosophie ist: denn so wie die sinnliche Wahrnehmung von der Vernehmung des Uebersinnlichen mit Klarheit sich unterscheidet, beginnt Philosophie (S. 56.), Philosophie in Platonischem Sinne.

Und so schafft an sich die Vernunft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilet auch nicht, sondern ist, dem äußern Sinne gleich, bloß offenbarend, positiv verkündend: der Verstandesreflexion gegenüber ist ihr Wissen unmittelbare Vernunftanschauung zu nennen, — „in überschwänglichen Gefühlen." (S. 59.)

Was aber ist der Inhalt jener Vernunftanschauung, wenn sie entwickelt, d. h. zu Verstande gebracht wird im Menschen? — Auf Gott schauend schafft der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist; außer sich Gutes und Schönes. Und so ist es die Selbstanschauung der Freiheit, welche die Wurzel des Menschen ausmacht: in dieser innersten Ueberzeugung seiner Freiheit, der Erhabenheit über die Natur, ihre Einflüsse und mechanischen Ursachen ist der Adel und die Herrlichkeit des Menschen, das Ebenbild Gottes an ihm erschienen. Denn wie der Mensch der eigenen Freiheit in sich ge-

wiß wird, erhebt sich auch in ihm der Glaube an eine höchste Persönlichkeit und Vorsehung, in der jener Begriff in überschwänglichem Maaße vorhanden seyn muß. (S. 45.) Das Höchste im Menschen deutet auf ein Allerhöchstes hin; und beide Ueberzeugungen, geschöpft nicht aus dem reflektirenden Verstande, sondern aus der Tiefe der Vernunft, stützen und verklären einander: das innerste Gefühl der Freiheit deutet dem Menschen auf eine höchste Freiheit und Vorsehung hin; und an diese glaubend, wird er wiederum der eigenen Freiheit nur gewisser. *)

Denn auch hier, wie oben, hat die Vernunft einen argen Feind zu bekämpfen, den Verstand, der, sich über sie erhebend, ihre Gaben und Anschauungen zu Lüge und Täuschung herabzusetzen sucht. Reflektirend verknüpft er überall Begebenheit und That nach Ursache und Wirkung, und weist so ein jedes Einzelne derselben als Verursachtes auf. Alles ist ihm daher verkettet nach ewiger Vorherbestimmung; und nähmest Du, beweiset er, Freiheit an, selbstständiges Eingreifen aus eigener Macht in den Lauf der Begebenheiten, wodurch sie so oder anders gelenkt würden; — das ganze Gebäude der Welt müßte ohne Haltung zusammenstürzen, auseinander getrieben aus allen seinen Fugen! Aber wie vor dem Verstande dann die Freiheit verschwindet, eben so schwindet ihm auch die Vorsehung dahin. Was Du so nennst, sagt er, ist die ewige Nothwendigkeit, in der Alles beschlossen liegt; Jedes wird und ist, weil es also werden und

*) Dazu noch die umfassende Erklärung in der zweiten Beilage des Schreibens an Fichte, S. 67 ff.

seyn muß, weil in der ewigen Verkettung aller Dinge Jedes die mechanisch wirkende Ursache des Folgenden wird; und so läuft ohne Unterbrechung die Maschine der Welt dahin.

Bemerkenswerth ist dabei, daß Jacobi diese reflektirende Verstandesansicht zugleich für durchaus unwiderlegbar hält aus Verstandesgründen, ja für das einzig spekulative Resultat konsequenter Forschungen über Freiheit und Vorsehung: nur der Inkonsequenz oder dem Mangel an Gründlichkeit könne sich dieß verbergen. Und so wie er oben den Nihilismus für das letzte Ergebniß der Philosophie von einer gewissen Seite her erklärte, so ist es hier der Fatalismus von einer andern. Wir erinnern nämlich noch ausdrücklich an die bekannten Sätze, in denen er früher (Briefe über Spinosa, S. 223.) den Inbegriff seiner damaligen Ueberzeugungen aussprach, welche sich, wie wir wohl behaupten können, über diesen Punkt seiner Ansicht niemals geändert haben. — „Spinosismus ist Atheismus": (wozu die merkwürdige Anmerkung) — „Die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinosische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück": — und endlich der Hauptsatz: „Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus." — Da nun das fatalistische Princip eben auf die Läugnung menschlicher Freiheit, einer Vorsehung, eines persönlichen Gottes hinausläuft; so schließt Fatalismus nothwendig Atheismus in sich. Verstandesphilosophie also, so wie sie im Reflektiren auf die Realität der Sinnenwelt nothwendig zuletzt auf Nihilismus kommen muß, geräth, ihre Forschungen über

das Weltganze, das Unbedingte, und die eigene Freiheit unablässig verfolgend, eben so unvermeidlich in den Abgrund des Atheismus: und wie schon vorher behauptet wurde, daß die Leibnitzische Philosophie z. B. nicht weniger nihilistisch sey als die Kantische, so wird hier überdieß noch hinzugefügt, daß sie ebenso fatalistisch werde in ihrer höchsten Konsequenz, wie die des Spinosa.

Aber nicht die Gründe, sondern bloß den Inhalt jenes Ausspruches erwogen, scheint in ihm ein schwer auszugleichender Widerstreit sich hervorzuthun. Ist das letzte Resultat des Philosophirens Idealismus, den Jacobi nun zugleich Nihilismus schilt, so ist darin nicht nur der strengste, unversöhnbarste Gegensatz, sondern sogar die direkte Widerlegung aller fatalistischen Ansichten ausgesprochen: diese gründen sich sämmtlich auf das als objektiv angenommene Princip der Causalität; aber eben dieß widerlegt der Idealismus ganz und bis auf die Wurzel. Der Fatalist faßt die Dinge in todter Vereinzelung; so kann er ihren Zusammenhang nur durch mechanische Begründung erklären. Eines setzt mit absoluter Nothwendigkeit das Andere; und auch, was als freie That erscheint, ist dieß nur durch Verborgenbleiben der wirkenden Ursache. Aber eben dieser ganze Standpunkt ist durch den Idealismus aufgehoben, dem jenes Princip der Causalität nur subjektive Bedeutung haben kann, und dem als einzige Realität die Anschauung der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit des Bewußtseyns, des Ich, übrig bleibt. Beide können also eben so wenig als höchste Konsequenzen der Verstandesphilosophie neben einander bestehen, oder überhaupt nur mit einander gültig seyn, als überhaupt der

unablässige Forscher in Leibnitzen's Philosophie jenen nihilistischen Idealismus, und zugleich den Fatalismus Spinosa's finden wird. Schon nach demjenigen, was wir oben über das eigentliche Princip der Leibnitzischen Philosophie bemerkten, müssen wir vielmehr beide Behauptungen für durchaus unbegründet erklären, welche dennoch nicht wenig dazu beigetragen haben, jene Philosophie und die Spekulation überhaupt unter uns in übeln Ruf zu bringen. Die psychologische Erklärung von dieser Ansicht Jacobi's, — denn nur eine solche bleibt in diesem Falle übrig, — wird sich übrigens im weiteren Verlaufe ergeben.

* * *

Dieser durch ihre Konsequenzen zerstörenden Verstandesphilosophie tritt auch hier wiederum die unmittelbare Vernunftanschauung, erfüllend und die höhere Realität rettend, gegenüber. Unmittelbar schon ist in sich der Mensch seiner Freiheit sich bewußt, der absoluten Unabhängigkeit von allem Naturmechanismus, und über sich glaubt er eine höchste Freiheit und Vorsehung. Aber jene unmittelbare Ueberzeugung, wie dieser Glaube kann durchaus nicht begreiflich gemacht werden, indem ihr Begreifenwollen vielmehr sie vernichten würde. Begreiflich ist im Menschen nur eine Freiheit, welche das Weltgesetz der Causalverknüpfung über sich hat; die daher in Wahrheit nicht ist eine ursprüngliche, aus sich selbst sich entscheidende; wodurch also auch der wahre Charakter der Freiheit aufgehoben wird. Begreiflich ferner ist ihm nur eine allumfassende, unwandelbare Nothwendigkeit, oder von der andern Seite ein Vorhersehen aus Erfahrung; beides den Gedanken einer göttlichen Vor-

sehung gleichmäßig aufhebend. So kann an Gott und eigene Freiheit nur geglaubt werden, weil ein tieferes Erwägen ihres Begriffes einen innern Widerspruch in ihnen aufdeckt, der ihn vielmehr zerstört, statt ihn zu befestigen. Es ist beides ein Ur- und Grundwunder dem Erkennen, das es nur auffassen kann, wie es sich ihm darbietet durch unmittelbare Vernunft, ohne es je selbst erweisen, begründen, überhaupt erörtern zu dürfen. — Und so ist auch hier das höchste Resultat ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Verstand und Gemüth, ein beständiges Schwanken zwischen Theorie und unmittelbarem Gefühle. Dennoch fügt Jacobi hinzu, daß eben diese Annahme einer wahrhaften Vorsehung und Freiheit nicht bloß im höchsten Wesen, sondern überhaupt in jedem vernünftigen, und die Behauptung, daß jene zwei Begriffe sich gegenseitig voraussetzen, seine eigene „Philosophie" von allen andern, seit Aristoteles bis auf den heutigen Tag entstandenen unterscheide: wodurch er wiederum auf seine Einigkeit mit Platon hindeuten zu wollen scheint.

Hieran knüpft sich in der angeführten Darstellung (S. 49.) noch eine scharfe Polemik gegen diejenigen Philosophen, welche um jener Alternative von fatalistischer Lehre oder reinem Vernunftglauben an einen persönlichen Gott zu entgehen, zum Begriffe einer bewußtlosen Vernunft ihre Zuflucht nehmen, die da, wie die Natur in ihrer Entwicklung blinde, unwillkührliche Weisheit an den Tag legt, auch an sich vernünftig sey, ohne von sich zu wissen oder vorzusehen; um durch solche Annahme dem Gedanken einer vernunftlosen Nothwendigkeit zu entgehen. Hier zeigt Er nun unseres Erachtens vollkommen ge-

nügend, wie, dieß Princip zum Uranfänglichen, Absoluten gemacht, es Nichts helfen könne, dasselbe etwa als Vernunft und vernünftig zu benennen, indem es dennoch nur Macht, Schicksal bleibe, Vernunft und Vorsehung dann aber in Wahrheit überall nicht Statt finde; — wie also jene Ansicht von der des Fatalismus innerlich nicht verschieden sey. — Ueberhaupt scheint uns der Begriff einer bewußtlos-vernünftigen, blinden Vernunft nur einer von den vielen unreifen und unentwickelten Denkversuchen zu seyn, wie sie der erste Impuls einer lebendigern Naturansicht leicht erzeugen konnte, die aber längst vor der reiferen Klarheit der Spekulation hätten verschwinden sollen. Auch der strengste Fatalist kann nicht läugnen, daß seine Nothwendigkeit absolute Ordnung, innerliche Vorbestimmung darstelle, daß sie also, sey es auch blind, doch vernunftgemäß alle Dinge unendlich zur Einheit leite. Aber eben diese blinde Vernunft im Absoluten, dieser eingepflanzte Instinkt des Vernünftigen, im uranfänglichen Wesen ist das tief und absolut Vernunftlose, ja Ungereimte eben für den Verstand. — Von Wannen denn überhaupt jener eingepflanzte Instinkt, jenes blinde, doch vernünftige Thun, wenn nirgends sehende Vernunft, absolut Wissendes und Ordnendes ist? — Und so stimmen wir ganz mit Jacobi überein, wenn er behauptet, was Gott zu einem wahren Gotte mache, (zum Absoluten, zur ewigen Einheit aller Dinge,) sey Vorsehung (absolutes Bewußtseyn, S. 51.) zu nennen: aber aus gleichem Grunde scheint uns auch hier die Alternative, unzulässig, die Er zum Schlusse aufstellt: daß der Geist, wenn er über den Dingen sinnend verweile, zuletzt nur auf ein ἓν καὶ πᾶν, ein unendliches Se-

tzen und Aufheben und absolute Veränderungskraft kommen könne, keineswegs auf Schöpfung und einen Schöpfergott; daß diese Erkenntniß vielmehr ausschließendes Eigenthum eines Vernunftglaubens bleiben müsse, welcher nie zu Verstande gebracht werden könne. Auf die Frage aber, ob nun umgekehrt durch die Annahme eines persönlichen Gottes, einer höchsten Intelligenz und Freiheit am Anfange das All besser zu begreifen sey, antwortet Er ein entschiedenes Nein: — während doch von Platon bis auf Leibnitz vielmehr alle tiefere Spekulation übereinstimmend anerkannte, daß in jenem Begriffe erst die letzte Auflösung aller Räthsel zu finden sey, daß ohne denselben eigentlich Nichts verständlich gemacht werden könne. — Wohl aber das begreife er vollkommen, setzt er hinzu, daß Vorsehung und Freiheit, wenn nicht am Anfange, dann überhaupt nicht seyen; der Mensch mithin durch diese unmittelbarsten Aussprüche seiner Vernunft dann nur getäuscht werde: „eine Lüge dann der Mensch in seinem Innersten, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Christen.“ (S. 125.)

Wenige Züge vollenden noch das Bild seiner ganzen Denkart: Wenn Jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht: Woher? Sein Wissen beweisend, muß er zuletzt auf Eines von Beiden sich berufen, auf Sinnesempfindung oder Geistesgefühl. Von dem Inhalte des letztern sagen wir, daß er geglaubt werde, und somit kann Gott, Geist, Freiheit nur Gegenstand eines Glaubens bleiben. — So gesteht Er denn (S. 50.) „ohne Scheu,“ daß seine Philosophie von dem Gefühle, dem objektiven und reinen, ausgehe, daß sie seine Autorität für die höchste

anerkenne und in der Lehre vom Uebersinnlichen sich auf diese allein gründe. Wissen aber, d. h. Gewißheit aus zweiter Hand, durch Reflexion und Beweis sey bei diesen Gegenständen unmöglich. Daher denn auch der Satz: daß ein Gott, der gewußt werden könne, kein Gott sey, in diesem Sinne ganz konsequent erscheint: es hieße, Gott zu einem beweisbaren, endlichen Wesen machen, ihn in der Form des Wissens besitzen zu wollen.

* * *

Hiemit wäre Jacobi's Theorie in ihrem allgemeinsten Umfange abgeschlossen; er hat uns selbst den Kern seiner Denkart dargestellt, ja bei den wichtigsten Stellen in wörtlichen Anführungen ausgesprochen, weil wir bei mehrmaligen Versuchen freierer Darstellung fanden, was hier allerdings charakteristisch seyn möchte, daß jene Theorie, entkleidet von den ursprünglichen Wendungen und Ausdrücken, unter unsern Händen beinahe eine andere wurde: und so konnte die treueste Darstellung hier fast nur eine wörtliche seyn.

Aber auch bei Jacobi selbst ist sie nur dargestellt, nicht eigentlich erwiesen. Die Beweise sind lediglich polemischer Art, um die Nichtigkeit der Reflexion und der Verstandeserkenntniß darzuthun. Die Theorie selbst beruht dagegen nur auf dem Glauben an die unmittelbare Aussage des Bewußtseyns (der Vernunft). Dieß Verhältniß müssen wir jedoch als ein nothwendiges anerkennen. Glaube kann nämlich überall nur negativ bewiesen, d. h. die gegen ihn gerichteten Gründe und Beweise widerlegt werden; und so ist die Polemik eine nothwendige Gegenseite Jacobischer Philosophie, an welcher sie selbst sich

sogar entwickelt und gekräftigt hat, und wenn es gälte, ihn nach einem der gebräuchlichen Sektennamen zu bezeichnen, so müßte man ihn zu den Skeptikern zählen, insofern er die Gültigkeit aller spekulativen Verstandeserkenntniß entschieden läugnet.

Seine positive Lehre ist dagegen in einer einzigen Grundanschauung abgeschlossen. — Wir treten ihr näher. Das Bewußtseyn als solches ist Vernehmen, Abspiegeln eines Andern außer sich, einer wahrhaften Realität; und nur dadurch wird es selbst ein Reales, also Bewußt-Seyn, während es, als nur sich selbst in sich abspiegelnd gedacht — und dieß hielt er für die Meinung, wenigstens für die letzte Konsequenz Kant's und der Wissenschaftslehre, — eben Vernehmen, Abspiegeln des Nichts, alle Realität nur lügend, der größte aller Widersprüche wäre. — Bewußtseyn also ist dieß nur dadurch, daß es Organ, Receptivität ist des absolut Realen. Ist es aber in seiner Wurzel vernehmend, positiv offenbarend; so können seine unmittelbaren Aussprüche nicht täuschen, vielmehr sind sie das Kriterium aller Wahrheit, absolut entscheidend in letzter Instanz; und es käme nur darauf an, sie rein abzuhören und richtig zu würdigen. Was da täuschen und Irrthum erzeugen könnte, wäre nur das Bewußtseyn aus zweiter Hand, die Reflexion, die willkührlich abstrahirend, das innerlich Verbundene trennt, und die Fülle der Anschauung entleert und entkräftet.

Aber indem wir mit voller Ueberzeugung dieser Ansicht beitreten wollen, drängen sich uns andere, eigentlich spekulative Fragen entgegen, die wir, bloß auf jene unmittelbaren Aussprüche der Vernunft hö-

rend, nicht zu lösen vermögen, ja die sogar aus ihr selbst sich entwickeln. Und eben hierdurch möchte die Theorie Jacobi's von ihrem eigenen Standpunkte und dessen Prämissen aus unaufhaltsam in einen umfassenderen Kreis der Betrachtung hinausgetrieben werden.

Das Bewußtseyn, ursprünglich Vernehmen des Seyns, der Realität, wenn es diesen Gedanken festhaltend sich in demselben vertieft, muß es als das Ewige, Wandellose nicht entstanden, nicht vergänglich, als Seyn aus und durch sich erkennen. Schon der einfache Gedanke der Wirklichkeit überhaupt läßt den Gedanken eines Entstehens und Vergehens nicht mehr zu: das Seyn ist, eben als solches, nur als ewig zu denken. Unwiderstehlich verkündet es daher sich der Vernunft als das Absolute, Göttliche, welches nur als das Seyn schlechthin, oder nach einem andern Ausdrucke als alles Seyn begriffen werden kann. Und dieser wahrhaft unmittelbare Ausspruch der Vernunft, welchen Jacobi gewiß nicht in Abrede zu stellen geneigt ist, hebt demnach, in seiner vollen Konsequenz festgehalten, die ganze Glaubenstheorie desselben auf, und zwingt ihn, sich auf eigentlich spekulative Fragen einzulassen. — Ist das Seyn schlechthin, das Ewige, Göttliche alles Seyn, wie Ihr doch zugestehen müßt, wenn Ihr auch nur mit formaler Gründlichkeit jene Vernunftanschauung festhalten wollt, — wie vermag dann die Welt des Endlichen, des Entstehenden und Vergehenden zu seyn, die schlechthin nichts Ewiges in ihrem Umkreise duldet? Und hieran sehet Ihr auf das Einfachste die höchste Aufgabe der Spekulation, ja das tiefste Räthsel aller Erkenntniß ausgesprochen, das jedoch nicht nur die Schulphiloso-

phie zu lösen strebt, sondern in dessen Lösung, theoretisch wie praktisch, auch alle Religion besteht; es ist eine Frage, die den ganzen Menschen in seiner Wurzel trifft: es ist die nächste unvermeidlichste, aber auch die kühnste, durchgreifendste, indem sie allen Dualismus zu vertilgen trachtet, er mag sich in Namen kleiden, wie er will. Der Geist, in sich selbst wurzelnd und von allem Zufälligen absehend, muß in höchster Klarheit erkennen, daß nur Eines zu seyn vermöge, das Göttliche. Woher doch nun also jener mannichfach gaukelnde Sinnenschein jene endlichen Geister in zahlloser Verschiedenheit, — überhaupt jener Streit der Erscheinung mit der innersten Wahrheit des Erkennens? — Und diese Frage umgeht Jacobi durch die ungenügende, gleichsam nur historische Auskunft, daß der menschliche Geist Vernehmen, Receptivität sey, nach „Unten" für die Sinnenwelt, also im eigentlichsten Sinne wahr=nehmend dieselbe; (wahrnehmend also dasjenige, wovon höchst zweifelhaft, ob überhaupt ein Wahres in ihm enthalten!) — nach „Oben" für das Uebersinnliche, einen Gott mit persönlicher Freiheit und Vorsehung; wiewohl übrigens beide Verkündigungen des Bewußtseyns ein unbegreifliches Wunder bleiben sollen, jeder Erklärung und Entwicklung durch Verstandeserkenntniß widerstrebend.

Und durch diesen wahrhaft antiplatonischen Glauben an das μὴ ὄν der Sinnenwelt, durch einen Dualismus, der jeder näheren Erörterung ausdrücklich ausweicht, durch die ungenügende Auskunft, er sey ein Ur= und Grundwunder, meinte er jede spekulative Philosophie zu übertreffen, ja frömmer und heiliger zu seyn, als jene, — die nothwendig athei=

stische? — Vielmehr müssen wir behaupten, daß, wenn er wahrhaft aufgegangen wäre in der kräftigen Anschauung des Ewigen, wie z. B. Spinosa, ja wie ein jedes ächt religiöse Gemüth, er jenen Dualismus nimmer so ruhig hätte dahingestellt seyn lassen können, um sich mit der Behauptung zu begnügen, daß das Begreifenwollen der Sinnenwelt nur zu fatalistischen Lehren führen könne: — er hätte ihn vertilgen müssen, wie Spinosa, dessen ganze Lehre eben nur hervorgegangen ist aus der tief ihn überwältigenden Vernunftanschauung, daß nur Eines seyn könne, Gott; — oder er hätte eine milder vermittelnde, jedes Falls aber nur in der Arbeit des Denkens zu erwerbende Auskunft suchen müssen. Anders und besser darin schon der einfache Glaube des Christenthums; weiß er jenen verhängnißvollen Widerstreit auch nicht denkend auszugleichen, kann er den Ursprung der Sinnenwelt, der Sünde und des Todes auch nicht erklären; so gelten sie ihm doch nur als dasjenige, an denen Gott seinen Willen offenbart, an deren Ueberwindung im Menschen und in der Welt er seine Macht verherrlicht; d. h. als das an sich Nichtige. Und so ist auch jenem Glauben Gott der einzige Wahrhaftseyende, und was am Menschen und in der Natur ist, die Offenbarung desselben. Die Natur offenbart Gott, nach christlichem Geiste, in seinen ewigen Gesetzen; allerdings ist sie auch ihm unverbrüchliche Nothwendigkeit, aber mit dem Gepräge göttlicher Weisheit; sie ist innerlich vernunftvolle: nicht aber verbirgt sie Gott, wie Jacobi will,*) nicht aber leitet ihre Nothwendigkeit, die ununterbro-

*) V. d. göttl. Dingen S. 189.

chene Kette von Ursachen ohne Anfang und Ende unvermeidlich auf ein blindes „Schicksal.“ Forsche auch nur mit dem Verstande, könnte das Christenthum sagen, in dem Einzelnen und Einzelnsten der Dinge, in dem Gesetze der Sterne, wie im Organismus der Pflanze, und überall wirst Du weisheitvolle Nothwendigkeit, versorgende Ordnung gewahr werden! — Der Mensch nach dem Christenthum offenbaret Gott in seinem Willen, nach seiner Heiligkeit und seiner Gnade. Dem von Natur in Sünde und Schwachheit Geborenen wird Gott Lehrer und Mahner des Guten, wirkt erlösend in ihm das Vollbringen desselben, endlich seine Heiligung. Aber nicht aus sich selbst oder aus eigener selbstständiger Kraft vermag der Mensch sich jene zu erringen, und so ist der geheiligte gar eigentlich die Offenbarung Gottes als des heiligen — gnadevollen, — im Geiste und in der Wahrheit. — So lehrt das Christenthum; und hierdurch ist aller Zweifel, aller Zwiespalt des Geistes in der Wurzel ausgetilgt; auch der Verstand dadurch erleuchtet und geadelt, kann in den Dingen nur ein höheres Gesetz erkennen. Der kräftige Glaube an einen lebendigen Gott, fern davon den Verstand zu schmähen, oder ihm gewaltsam das Auge zu verschließen, fordert nämlich vielmehr unablässig ihn auf, diesen Gott in aller Erscheinung als in der Offenbarung desselben zu bewähren: und so hat sich auch das Christenthum nichts weniger als feindselig gegen die Wissenschaft und das spekulative Erkennen gezeigt, indem diese vielmehr dem Geiste desselben einen neuen Aufschwung, ja eine höhere Blüthe verdankt. Und haben nicht gerade diejenigen Naturforscher sich durch die glänzendsten Entdeckungen ausgezeichnet, die von ursprünglich

frommer Liebe zur Natur gezogen, den festen Glauben an die Vernunft und Weisheit in ihr mitbrachten, nicht aber diejenigen, die mit todt atomistischen Ansichten zu ihr traten, in ihr nur eine mechanische Nothwendigkeit erblickend? Wir erinnern zum Beweise bloß an den frommen Keppler, den tiefgemüthlichen Leibnitz, von denen nur blöde Mißkennung behaupten könnte, daß es Geistesschwäche oder Inkonsequenz gewesen sey, die sie in der Natur der Dinge einen göttlichen Geist habe erkennen lassen. Ja, waren nicht gerade die geistreichsten Naturforscher die frömmsten, und wurde ihre Frömmigkeit nicht stets lauterer und inniger, je tiefer sie die Betrachtung in die ewige Ordnung der Dinge hineinführte? — Woher also die Behauptung Jacobi's, daß der Verstand, in der Natur unablässig forschend, nur auf den Gedanken eines blinden Schicksals geleitet werde, daß dieß das letzte, konsequenteste Resultat jener Forschungen sey? Nur der Grübler in abstrakt leeren Begriffen, der sich das energische Leben der Dinge in todten Mechanismus zerschlägt, nicht der unbefangene Schauer in das Innere der Natur und ihr Regen und Walten auch im Kleinsten — mag sich ein atheistisches System künstlich erbauen können: der Andere läßt das System der Dinge, wie es sich ihm darbietet, und sucht nur zu erkennen, wie ihre unendliche Mannichfaltigkeit dennoch überall in seliger Eintracht zusammenwirke, wie Alles in ewiger, weise verknüpfender Ordnung befaßt sey. Und eben dieß ist der wahre Geist, die einzige Lust der Naturbetrachtung, im Kleinsten wie im Allgemeinsten, der Erscheinung dieser allgegenwärtigen Gottesspur nachzuforschen, nicht bloß sehnsüchtig von ihr zu träumen. Und so sey es ferne

von uns, zu sagen, daß Naturbetrachtung Atheismus erzeuge; diese ist es vielmehr, die allein oft den Geist von verirrtem Denken und leerem Abstrahiren zur Wahrheit und Wirklichkeit zurückzuleiten vermag. Man könnte dagegen etwa den unendlich seichten Ausspruch eines französischen Astronomen anführen, daß er alle Himmel durchforscht, nirgends aber einen Gott gefunden habe, sondern überall nur Gesetz und Nothwendigkeit: aber eine solche Ansicht ist nicht nur unphilosophisch, sie ist eben so naturwidrig. Kann er sich Gott nur denken als einen Deus ex machina, der willkührlich hineingriffe in die nothwendige Ordnung der Dinge, während es eben das Gepräge der Göttlichkeit in den Dingen ist, daß auch im Kleinsten die Nothwendigkeit durch Weisheit sich verklärt findet: so möge jene Aeußerung völliger Unbildung wenigstens nicht als ein Ausspruch der Wissenschaft betrachtet werden!

* * *

Aber selbst das eigentliche Fundament von Jacobi's Lehre, jene zwiefache Offenbarung des Bewußtseyns, nach unten der Sinnenwelt, nach oben des Uebersinnlichen, Beides aber als Ur- und Grundwunder, unerforschlich und unerklärbar, dann in der Mitte der Verstand oder die Reflexion, beide Aussagen sondernd, abwägend, an einander verständigend und so Philosophie erzeugend — alles Dieses fordert noch tiefere Erwägungen.

1) „Das sinnliche Bewußtseyn ist wahre, adäquate Auffassung der Sinnenwelt, Wahr-nehmen derselben im strengsten **Wortverstande**.“ — Ist Jacobi auch allen nähern

nähern philosophischen Erörterungen dieses Satzes, unstreitig um des Idealismus willen, durch die Auskunft: es sey ein unbegreifliches Wunder, sorgfältig aus dem Wege gegangen; so kann er doch nicht versagen, über den Wortverstand desselben wenigstens, dem Fragenden Rede zu stehen! — In welcher Bedeutung, in welchem Umfange also soll er gelten? — Daß die Sinne, d. h. die unmittelbaren Sinnenbilder — trügen, sogar nothwendig trügen, ist eine allgemein zugestandene Wahrheit, weßhalb man sogar in den Wissenschaften, die auf Beobachtung durch das Auge beruhen, sich bemüht hat, diese nothwendigen Täuschungen nach festen Regeln von dem Resultate der Beobachtung abzuziehen. Ferner ist es der bekannte Rath, daß man die Aussagen der verschiedenen Sinne über einen Gegenstand mit einander vergleichen, und erst auf ihre Uebereinstimmung ein Urtheil gründen solle, u. s. w. — So kann jener Satz nur bedeuten sollen, daß die Sinne, unter sich und durch den Verstand berichtigt, adäquat die Sinnendinge darstellen. — Aber auch diese Auskunft läßt uns noch nicht rasten. Die Reflexion drängt sich hervor, daß auffassend — wahr-nehmend eben — der Geist nicht bloß leidend, todt recipirend gleich einem Spiegel, das Bild der Außendinge sich einpflanzen lasse, daß er vielmehr selbstthätig mitwirke zur Erzeugung des Sinnenbildes, daß also, nach einem früheren Ausdrucke von uns, die Sinnenwahrnehmung überhaupt nur anzusehen sey als das Produkt der Wirkung des Gegenstandes und der Gegenwirkung des Bewußtseyns. Damit werden wir aber unaufhaltsam in den Kreis der Untersuchungen hineingezogen, die uns schon früher bei Locke, Leibnitz und Berkeley beschäftig-

ten, und die wir daher hier nicht zu wiederholen brauchen. Wir stehen also mit Jacobi hier eigentlich am Anfange, wo wir am Ende zu seyn glaubten: aber auf jeden Fall wird das endliche Resultat jener Untersuchung ganz ein anderes seyn müssen, als es die eigentlich nichts bedeutende Auskunft behauptet, die Sinnenvorstellung, wiewohl wahr-nehmend im strengsten Wortverstande, sey dennoch ein unerklärbares Wunder. Ist sie dieses, also ein Räthsel, ein uns Unenthüllbares, woher wissen wir denn jenen ihren Charakter, woher die Gründe auch nur für den Glauben an ihre Wahrhaftigkeit?

So dürfen wir wohl sagen, daß jener Jacobische Satz eigentlich alles philosophischen Werthes entbehre, indem er da stehen bleibt, wo die spekulative Untersuchung erst beginnt. Will man ihm auch nur im Allgemeinsten einen philosophischen Sinn geben, welchen er doch ohne Zweifel haben soll; so löst sich sein leichtes Gewebe, und die verschlungensten Knoten der eigentlich schwierigen Probleme treten nur desto deutlicher aus seiner Umhüllung hervor.

2) „Die Vernunftanschauung des Uebersinnlichen besteht in der unmittelbaren Anerkenntniß eines persönlichen, über die Welt erhabenen Schöpfergottes, eines freien, vorsehenden, der daher auch dem Menschen eigene, selbstständige Freiheit, That und Entscheidung aus sich selbst vergönnt. Mit Gottes Freiheit ist auch die des Menschen gegeben und gerettet; aber auch umgekehrt, mit dem innigen Selbstgefühl eigener Freiheit ist auch die

höchste, absolute Freiheit, deren Abglanz jene, unmittelbar dem Bewußtseyn gegeben."*)

An diesen Sätzen, behauptet Jacobi, scheide sich Wahrheit von Trug, Leben von Tod; denn auch hier gelte nur die Wahl zwischen diesem Theismus oder absolutem Atheismus, zwischen Anerkennung des frei sich entwickelnden Lebens des Geistes, oder Behauptung einer blinden Nothwendigkeit. Und wer nur von gesundem Gemüth, welcher nur ernst Erwägende würde hier nicht im Wesentlichen auf das Wärmste ihm beistimmen? Der Glaube an Gott, das Bewußtseyn eigener Freiheit, — wer zweifelt daran? — ist es erst, was dem Leben der Menschheit die innere Richtung, die einzige Bedeutung giebt. Könnten sie sich verlieren, oder verdunkeln; der geistige Schwerpunkt wäre den Menschen geraubt, und irr geworden an aller Wahrheit müßten sie in bodenlose Willkühr des Wähnens auseinander schweifen. Aber eine andere, rein wissenschaftliche Frage ist es, woher jener Glaube, diese Ueberzeugung stamme, wie sie sich entwickeln, und ob sie nicht auch einer philosophischen Begründung fähig seyen.

Jene Anerkenntniß eines persönlichen Gottes in unmittelbarer Vernunftanschauung, von welcher Jacobi ausgeht, wäre zu charakterisiren, nach älterer philosophischer Sprache, als eine „angeborene

*) Wiewohl diese Sätze nirgends in wörtlicher Zusammenstellung also bei Jacobi sich finden mögen; so bedürfen sie doch wohl keiner besondern Nachweisung aus seinen Werken; sie enthalten nur den Kern aller seiner einzelnen Aeußerungen über die angegebenen Gegenstände.

Idee," überhaupt aber als eine allgemeine, keines Beweises fähige noch bedürftige Wahrheit, die es nur bedarf, zum Bewußtseyn gebracht zu werden, um mit überschwänglicher Klarheit sogleich den Geist zu ergreifen. Solcher Art ist z. B. der Satz der Identität und des Widerspruches, welche allem besonderen Wissen als sein Allgemeinstes zu Grunde liegen, und bei denen es daher nur der Entwickelung bedarf, um sie in dieser Allgemeinheit anerkennen zu lassen. Mit Einem Worte, zu den absoluten Axiomen der Vernunft müßte die Erkenntniß eines persönlichen Gottes gerechnet werden können, wenn ihr, wie Jacobi behauptet, der Charakter unmittelbarer Vernunftanschauung beigelegt werden soll. — Dieß nun kann von ihr in keinem Sinne behauptet werden. Alles axiomatische Wissen der Vernunft ist nothwendig ein ganz allgemeines, also abstraktes, welches erst in Anwendung auf einen besondern Fall gedacht, ein Concretes werden kann; dann aber heraustritt aus der unmittelbaren axiomatischen Form. So wenn Du ein besonderes Seyn nach dem Begriffe der Identität oder des Widerspruches denkst, ist diese einzelne Beziehung und Anwendung jener Axiome eine durchaus zufällige, mit jenen Axiomen nicht zugleich gesetzte: und dennoch ist in ihnen schlechthin alles einzelne Seyn befaßt. — Alles Wissen eines Concreten daher, wozu doch das Bewußtseyn eines persönlichen Gottes zu rechnen, ist schlechthin nicht axiomatischer Natur, sondern kann entweder nur durch unmittelbare Erfahrung, oder durch wissenschaftliche Entwickelung (was man sonst wohl auch Beweis nennt) erworben werden: so eine sinnliche Thatsache, so eine mathematische Wahrheit. — Das unmittelbare (axiomatische)

Wissen vom Uebersinnlichen kann also nur vom Gedanken des reinen, abstrakten Seyns, der Wirklichkeit schlechthin ausgehen, welcher in jedem Falle ein schlechthin unvermittelter ist, indem er nur den positiven Ausdruck jener Axiome der Identität und des Widerspruches enthält (Seyn ist Seyn; und es ist unmöglich, daß Seyn zugleich Nichtseyn sey). Zugleich enthält er aber in dieser Form noch nicht mehr, als den ganz abstrakten Anfang alles Bestimmens überhaupt. Daraus wird zunächst freilich der Gedanke entwickelt werden können, daß das Seyn an sich darum anfanglos, ewig, das aus sich selbst Seyende, mithin das Absolute sey; aber dieß Absolute kann darum noch nicht zugleich als der persönliche Gott erkannt werden.

Und so steht es fest, daß diese Erkenntniß nimmer eine unmittelbare seyn könne: wie man sie auch fasse, ob in der Form des Glaubens oder des Begriffes, nothwendig liegt sie schon innerhalb eines Ganzen von Prämissen, einer Folge aus anderen Erkenntnissen, wenn dieselbe auch nicht in jedem Einzelnen, der jene Ueberzeugung theilt, zu deutlichem Bewußtseyn gelangt seyn sollte. Nimmermehr also — wir wiederholen es — kann Jacobi behaupten, daß die Anerkenntniß eines persönlichen Gottes Inhalt einer unmittelbaren Vernunftanschauung sey.

Aber wie? So hätte der tiefschauende Weise ganz und völlig sich getäuscht in dem, was eigentlich die festeste Ueberzeugung seines ganzen Lebens war? So giebt es keine Stimme in unserm Innersten, keine Ahnung in unserm Gemüthe, die, alle Zweifel lösend und überwältigend, einen Schöpfergott uns verkün-

dete? Läugnest Du aber diese ganz, so läugne nur auch alle Religion, läugne alle die Menschheit adelnden Gefühle und Strebungen! Denn weder als Ergebniß entwickelterer Verstandeseinsicht, noch als Lehre außerordentlicher Offenbarung würde sie je gemeinsam seyn können in der Menschheit, noch weniger würde sie tief und wirksam einzugreifen vermögen in das Leben der Menschen. Denn auch hier kann einer gewissen Denkungsart nicht scharf genug entgegengehalten werden, daß nichts ursprünglich ihm Fremdes und Aeußerliches in den Menschen hineingebracht, ihm anerzogen oder eindemonstrirt werden könne, daß all Dergleichen immer wieder von ihm abfällt, wie eine mürbe Schaale oder ein veraltetes Gewand, — sondern nur zum Bewußtseyn gebracht, entwickelt, gestärkt, was ursprünglich schon in ihm vorhanden ist. Wäre nicht schon in der Tiefe seines Gemüthes religiöse Ahnung, ein Bewußtseyn des Göttlichen in seiner Seele, wäre dasselbe schlechthin jenseits seines ursprünglichen Horizontes; kein Verstand, wie keine besondere Lehre oder Veranstaltung vermöchte es ihm noch einzupflanzen. Bist Du also im Gegentheil genöthigt, ein unmittelbares Bewußtseyn des Uebersinnlichen zuzugeben, wie willst Du anders es nennen, als recht eigentlich die Vernunft, das innerste Vernehmen in Dir, den Geist in Deinem Geiste? — Da also eine unstreitige Wahrheit der Jacobischen Vorstellung zu Grunde liegt; wo hätte er dennoch, wenigstens in der angeführten Darstellung, die Gränze der wissenschaftlichen Klarheit überschritten?

Es versteht sich, daß besonders in gegenwärtigem Zusammenhange diese schwierigste aller Untersuchungen nur schüchtern begonnen und nur in An-

deutungen versucht werden kann. Denn hier gälte es, die verschlungensten Fäden des menschlichen Gemüthes auseinander zu lösen, wo Ahnung, Gefühl, ja einzelne Anlage und Individualität, so wie besondere Ausbildung durch Zeit= und Volkseigenthümlichkeit mannichfaltig in einander spielen und fast ununterscheidbar sich durchdringen. Wer vermöchte auch an sich selbst schon deutlich anzugeben, *wie* der erste Funke der Religion in ihm sich entzündete, Wer zu entdecken, ob dieß in allen Menschen auf dieselbe, oder nur auf ähnliche Weise geschehe? Genug, er ist da, seine That bewährt ihn, die allmächtigste im Menschen, da sie allein jede Erhebung über die unmittelbare Gegenwart in ihm zu bewirken vermag. — Ueberhaupt aber ist alles Ursprüngliche, Unwillkührliche im Menschen ihm selber schlechthin *unergründlich*. Es ist, woraus er siehet, die ruhende Grundlage seines Wesens, der nie aufgehende Rest des Selbstbewußtseyns, der nicht wiederum *Gesehenes* werden kann, wie das Auge, der Spiegel der Dinge, nicht sich selbst abspiegelt. So ist der Mensch mit seinem Tiefsten sich ein räthselhaftes, *vorbedeutendes* Wesen: er kann sich entwickeln, schauen aus sich selbst, nie aber sich selbst ganz durchschauen.

Aber eben darum können wir jenes ursprünglichste „Bewußtseyn" des Uebersinnlichen noch nicht Anschauung nennen: diese hat immer einen concreten Inhalt, erkennt einen bestimmten Gegenstand: — wohl aber „*Instinkt*," noch unentwickelter *Sinn* sey es vorerst zu nennen uns erlaubt. Denn dieß ist das Wesen des Instinktes, daß er durch inneres Streben, Sehnen, Verlangen seinen Gegenstand schon deutet und bezeichnet, ohne ihn doch zu erkennen und zu be-

sitzen: eine innere geheime Verwandtschaft zieht ihn zu demselben, aber nur im Gefühle der Entbehrung besteht hier noch seine Erkenntniß. Und in diesem geistigen Zirkel und Widerspruche des suchenden Kennens und entbehrenden Besitzes beruht das eigentliche Geheimniß aller Ahnung: um das Erstrebte zu suchen, muß ich schon theilweise es kennen, somit besitzen, schon innerlich mit ihm verbunden seyn.

Dieß festgehalten, können wir jenen „Sinn" für das Ewige als das absolute Richtmaaß bezeichnen, wodurch das Endliche einem Unendlichen, das Irdische dem Göttlichen überhaupt zuerst entgegengesetzt und an ihm vernichtet wird. Er ist es, der den Menschen hinaustreibt über jede Schranke des Gegebenen in ein Höheres, Jenseitiges, wodurch an dem Vergänglichen in ihm und um ihn her seine Sehnsucht nach einem Ewigen, Dauernden, Vollendeten sich entzündet. — Von wannen stammt uns doch überhaupt der Gedanke eines Ewigen, da, wovon wir unmittelbar wissen, nur vergänglicher Natur ist? Dieß erste und tiefste Wunder unseres Bewußtseyns, dieß vorbedeutende Wort in uns beurkundet eben unsere innere Verwandtschaft und Beziehung auf das Ewige, zeigt den Menschen als das Kind und den Erben der Ewigkeit.

So ist denn hier die erste Quelle aller höhern Regungen im Menschen, so auch der Ursprung der Religion, als eines freiwilligen Sichunterwerfens unter ein Heiliges, (nicht bloß ein Mächtiges,) das gebietend und warnend, mahnend und tröstend in uns sich vernehmen läßt. Der kühne Gedanke unserer Unsterblichkeit mitten in dem allgemeinen Vergehen um

uns her, d. h. das Bewußtseyn der uns eingebornen Ewigkeit, das begeisternde Aufopfern alles Zeitlichen für irgend einen höhern Begriff, für Ehre, Vaterland, Tugend, selbst die Sehnsucht irdischer Liebe, aller Glaube wie Aberglaube an ein Unsichtbares und eine Geisterwelt (weil jede Entartung oder Mißleitung doch eine ursprüngliche Kraft und wahre Richtung voraussetzt), ja alle Poesie und Romantik hat ihre Quelle in jenem ursprünglichen, alles Endliche negirenden Gefühle; und wir können es kühn die Wurzel alles Guten und Schönen im Menschen nennen. Aber während es in uns Allen liegt, nur verhüllter oder entwickelter, so giebt es, wie ja auch sonst einzelne Individualitäten vorzüglich mit dieser oder jener Gabe ausgestaltet sind, auch Geister, in denen jenes Talent für das Uebersinnliche vernehmlicher hervortritt, wiewohl auch hier in verschiedener Gestalt und Umhüllung: sie werden die Religiosen, Dichter, Philosophen, Begeisterten aller Art, offenbarend an sich die Herrlichkeit einer höheren Welt. — Aber auch im gewöhnlichsten Menschen tritt jene innere Beziehung auf das Ewige entschieden hervor; auf doppelte Art: im sittlichen Bewußtseyn, im Gewissen, welches mit absoluter Uebermacht in's Irdische hineingebietet, und im Sinne für das Nächste, was uns umgiebt, für die Natur. Sie selbst hebt uns, an unser Gemüth sprechend, über das Unmittelbare ihrer einzelnen Erscheinung hinaus: ihr Unendliches, was an sich selbst nur ein leer Unermeßliches wäre, wird uns ahnungsvolles Sinnbild eines höheren, wesenhaft Unendlichen: der Anblick des Himmels, des gränzenlosen Meeres, ja jeder ungemessenen Weite spricht unsern Geist vorbedeutend an, und die Naturtöne mit ihren

schauerlich sehnsüchtigen Klängen, das Sausen des Sturmes, das ferne Echo, alle sprechen zu uns von einem nieerlebten Einst, wie einem tief in uns selbst verborgenen Räthsel, von einem namenlosen Gute, dem wir eigentlich nachstreben in all unserm sonstigen Suchen und Thun. Ja jede Naturfreude eben, jede reine Lust ist im Irdischen dennoch von einer geheimen Wehmuth, von einer tiefen Sehnsucht — nicht getrübt, sondern gehoben. Und dürfen wir im Gebiete des Ahnungsvollen zaghaft einen Schritt weiter gehen: — auch über die Thierwelt selbst scheint diese Sehnsucht eines Höhern in leisen Anklängen sich zu verbreiten: die edleren Thiere, denen der Mensch ihr Gott ist, dem sie sich zubilden, gleichsam ihn zu erreichen strebend, ja die Nachahmungssucht eines räthselhaften Thiergeschlechtes, selbst manche wehmuthsvollen Töne derselben scheinen auch in ihnen einen tief waltenden Trieb nach einem vollendeteren Daseyn zu offenbaren. Alles Lebendige, soweit unser Blick beobachtend reicht, entwickelt sich, strebt, sehnt sich darum auch einem Höheren zu, aber damit nur einem tief schon in ihm vorgebildeten Daseyn: doch eben deßhalb ist es noch nicht Erkenntniß, Anschauung desselben zu nennen, weil diese schon Eins geworden ist mit ihrem Gegenstande, weil sie ihn in entwickelter Klarheit besitzt.

Dieß Gefühl nun soll die Philosophie anerkennen, es entwickeln und ihm festen Umriß und Darstellung verleihen, ja, vermag sie es, dasselbe deuten und auslegen, wiewohl wir schon oben auf dessen Unergründlichkeit für uns hingewiesen haben. Und gleich hier werde es nochmals als das höchste Verdienst Jacobi's bezeichnet, daß er seiner Zeit gegenüber auf diesen innern Reichthum des Ge-

müthes im Vergleiche mit der Dürftigkeit der bisherigen philosophischen Abstraktionen und ihrer leeren Systematicität hingedeutet, mehr aber noch, daß er es scharf ausgesprochen, wie keine Philosophie die wahre seyn könne, die diesem innersten Bewußtseyn der Menschen widerspreche, oder es unbefriedigt lasse. — Aber erneuern wir hier die Frage, ob dieß unmittelbare Bewußtseyn des Uebersinnlichen, in seiner Unmittelbarkeit zugleich Anschauung eines persönlichen Gottes sey; so müssen wir auch jetzt verneinend antworten: denn gerade die geführte Untersuchung hat bewiesen, daß und warum es überhaupt noch nicht eine Anschauung von besonderem Inhalte seyn könne. Soll vollends das Daseyn eines persönlichen Wesens von uns erkannt werden, so ist dieß schlechthin nur auf doppelte Weise möglich: es muß sich uns bewähren, ankündigen in eigener unmittelbarer Erfahrung, es muß — Person der Person — sich offenbaren, — ein Begriff von Offenbarung, an den Jacobi in diesem Zusammenhange nicht gedacht hat, ja den er, nach manchen seiner Aeußerungen über positive Religion zu schließen, sogar verwerfen würde: — oder jene Erkenntniß bleibt gar eigentlich Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung. Auch hier ist kein Drittes möglich! — Die allgemeine Ueberzeugung aber von Gott als dem höchsten Geiste verdanken wir lediglich unserer Bildung durch das Christenthum, welches übrigens in seiner reinen einfachen Gestalt, wie es in seinen Urkunden vor uns liegt, nirgends eigentlich einen Begriff oder eine theoretische Bezeichnung des Wesens Gottes zu geben beabsichtigt: es verweilt da wesentlich nur bei der Vorstellung von Gott als dem Geiste: und eben diese Vorstellung Gottes ist das

(durch die Wissenschaft) Aufzunehmende und also zu Begründende. — Aber erst der spätere kirchliche Lehrbegriff spricht von „Personen" in der Gottheit, jedoch auch hier etwas ganz Anderes meinend, als Jacobi damit zu bezeichnen gedenkt.

Fragen wir daher auch jetzt noch zum Schlusse, was von den oben ausgehobenen Sätzen Jacobi's als eigentlich philosophischen Inhaltes zurückbleibe, so möchte der Ertrag, also beurtheilt, fast auf Nichts heruntersinken. Gottes Person, extramundan, nicht intramundan, freischaffend und waltend in seiner Welt — alle diese Vorstellungen, so wahr sie innerlich sind, d. h. so irrig jede direkte Behauptung des Gegentheils wäre, — sind dennoch eben nur noch Vorstellungen, und als solche der wandelbaren Meinung angehörend, die jeder Einzelne nach dem Standpunkte seines Geistes wie seiner Bildung sich anders gestaltet, daher auch keinem, so lange er selbst in der Sphäre des Meinens bleibt, das Recht zusteht, seine Vorstellung (d. h. seinen gleichnißweisen Ausdruck dafür) als den einzigen und gemeingültigen den Andern aufzudringen. Was alles Dieß heiße und bedeute, kann gemeingültig nur auf dem Wege der Wissenschaft, des philosophischen Denkens entschieden werden, da, wie wir erwiesen, in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Ewigen, wovon Jacobi ausgeht, zugleich jene Vorstellungen nicht enthalten sind, noch seyn können. Gehört diese Untersuchung aber zu den wichtigsten Theilen der Wissenschaft; so können wir auf die weitere Entwicklung der Spekulation verweisen, die eben jenen Punkt zum Centrum ihrer Forschungen machte.

* * *

3) Noch ist die dritte Frage zurück: welch' ein Verhältniß von Jacobi dem Verstande angewiesen werde zwischen dem unmittelbaren Wahrnehmen und der ursprünglichen Vernunft? Bezeichnend stellt er ihn dar, als das Vermittelnde zwischen beiden, als das Auge der höhern Besonnenheit, welche sich des Inhaltes, wie der Aussagen jener beiden unmittelbaren Anschauungen bewußt wird, aber nur durch sie seinen Inhalt, seine Erfüllung empfängt. So ist der Verstand eigentlich innerlich Eins mit der Vernunft; er entwickelt, sichtet, ordnet ihre Aussagen, ist überhaupt nur nach der Konsequenz dieses Verhältnisses die zur Klarheit über sich selbst gebrachte, somit erweiterte Vernunft selbst. Keineswegs aber kann er wiederum besondere Erweise ihrer Wahrheit führen, weil, woraus er beweisen, d. h. die Wahrheit eines Gedankens entwickeln kann, eben nur die Vernunft ist, das Unmittelbare, Vorausgesetzte, woraus er selber ist und schaut.

Aber wie die Vernunft das Vorausgegebene ist dem Verstande, und sonach, wenn man will, das Vornehmere und Erste; so ist doch umgekehrt — auch nach der Konsequenz Jacobischer Ansicht — der Verstand, als das Scheidende, Entwickelnde jener Unmittelbarkeit, das Höhere, der Richter über die Wahrheit in letzter Instanz. Falls nämlich Zweifel entsteht über die Aussagen der Vernunft, und Streit über die Auslegung derselben; — wie wir oben wirklich in dem wichtigsten Punkte die Aussagen der Vernunft ganz anders fanden, als sie Jacobi erschienen. — Wer vermag in solchem Falle darüber zu entscheiden, als eben der Verstand, der allgemeine Ausleger!

Aber auch in anderer Beziehung kann die Vernunft (in Jacobischem Sinne) sich nicht entwickeln (zum Bewußtseyn kommen), ohne auf eigentlich spekulative Probleme zu stoßen; ja in ihrem eigenen Schooße liegen sie, nur noch eingehüllt in das Dunkel ihrer Unmittelbarkeit. Die Vernunft ist in der Wurzel Anschauung (Anerkenntniß) des Ewigen, Absoluten: wie vermag doch also Endliches zu seyn? — Ich bin mir im Innersten meiner Freiheit, meiner Selbstbestimmung bewußt; woher doch die Nothwendigkeit, die sich überall mir entgegendrängt, und hemmend in mein eigenes Innere greift? — Sind aber diese Fragen, die nächsten und unabweisbarsten, einmal zum Bewußtseyn gelangt, so müssen sie gelöst werden; sie treffen unsere eigene innerste Natur, und wohnen in der Tiefe unserer Vernunft; also auch nur entwickelte, in sich vollendete Vernunft, d. h. Verstand, wird sie zu lösen vermögen. Daß sie überhaupt aber gelöst werden können, dafür scheint der Geist des Menschen selbst sich zu verbürgen: es müßte denn ein ewiges Bedürfniß in ihm geben ohne Sättigung, einen Stachel der tiefsten Wißbegierde ohne endlichen Frieden, ja die Natur des Menschen selbst müßte die erste Lüge sagen! — Aber wir können noch dazu setzen, daß die Lösung dieser Fragen, wie sie in der Religion auf eine unmittelbare Weise sich ausgesprochen findet, auch in der Philosophie, seitdem philosophirt wird, nicht bloß versucht, sondern auch geleistet sey, und zwar überall auf die gleiche Art, nur verschieden nach dem Grade der Klarheit und Entwickelung: und so findet sich auch historisch wirklich nur Eine Philosophie, da eben in der Lösung jener Fragen das eigentliche Wesen derselben besteht, nur

mehr oder minder entwickelt, nur dieß oder jenes einzelne Element der Betrachtung stärker hervorhebend.

Aber gerade hier tritt die härteste Seite der Jacobischen Lehre uns entgegen. Nicht nur läugnet er nämlich, daß über jene höchsten Fragen überhaupt eine entscheidende spekulative Antwort möglich sey, wie Kant durch Ausmessung des ganzen Erkenntnißvermögens den innern Grund entdeckt zu haben glaubte, warum ein theoretisches Erkennen des Uebersinnlichen unerreichbar bleibe, warum also weder ein positives (theistisches) Resultat errungen werden könne, noch aber auch das direkte Gegentheil desselben erweisbar sey: sondern viel weiter geht Jener noch; ihm endet das unablässige Forschen nothwendig in einem durchaus verneinenden Resultate, die Untersuchung über die Realität unseres Erkennens in Nihilismus, die Forschungen über das höchste Wesen und unser Verhältniß zu ihm in Atheismus, und fatalistische Freiheitsläugnung. Und dieß hat Jacobi nicht nur einer einzelnen Philosophie als ihre nothwendige Konsequenz entgegengehalten, sondern für das absolut letzte Ergebniß aller Spekulation erklärt. Damit ist aber der innerste, geistzerreißendste Zwiespalt über den Menschen ausgesprochen: will er klar erkennen, will er nur dem Verstande vertrauen, so schwindet ihm jede höhere Wahrheit dahin; der Zustand der Klarheit gränzt an den der Verzweiflung; und nur in der Dämmerung, im Halbdunkel der Ahnung, des Glaubens vermag er festzuhalten, was ihm das Heiligste dünkt. Aber immer treibt es ihn wieder, was er glaubt, oder glauben möchte, auch in freier Erkenntniß zu besitzen; diese jedoch wirft ihn ewig nur in den vernichtenden Zweifel zurück; und

so ist ein heil- und endloses Schwanken, ein unvertilgbarer Hader des Geistes das letzte Ergebniß, welches Jacobi an sich selbst so treffend schildert, wenn er sagt, daß er sich von zwei entgegengesetzten Strömungen getrieben fühle, deren eine ihn unaufhörlich versenkt, während die andere ihn emporhebt.

Und dieser Zwiespalt seiner innersten und besten Kräfte bei dem edelsten Bestreben sollte das unvermeidliche Loos des Menschen seyn, — des göttlichen Ebenbildes? Wahrlich, verhielte es sich also, wir nähmen keinen Anstand, den Menschen für die abentheuerlichste Mißgeburt der Schöpfung zu erklären, wenn er mit seinem höchsten und reinsten Bestreben nothwendig in innerster Selbstzerreißung enden müßte. Billig möchte aber wohl jeder Besonnene anstehen, dieser Meinung unbedingt beizutreten, und in jenem Geisteszustande nur das Resultat einer Verbildung oder einer Krisis erblicken, wie sie in einer verworrenen und uneinigen Zeit gar leicht sich gestalten mag.

* * *

Man vergebe uns die Lebhaftigkeit unserer Ausdrücke hier und an einigen andern Stellen über den dahingeschiedenen Weisen. Aber wenn er selbst überall so beredt ist, seinen innersten Abscheu gegen manche Lehren an den Tag zu legen, die er für atheistisch oder nihilistisch hielt, während er diese Konsequenzen seinen Gegnern doch nur unterschob; wenn seine Polemik in der Regel aus einem fast persönlichen Affekte gegen eine Lehre entsprang, die er nun durch grelles Ausmalen, durch Uebersetzen derselben in gehässige

hässige Ausdrücke zu bekämpfen suchte: könnte uns, den Jüngern, wenigstens nicht vergeben werden, wenn wir gegen wörtliche Aeußerungen desselben, die schlechthin keine andere Deutung oder Beschönigung zulassen, bei denen also auch kein Mißverstand denkbar ist, mit unwillkührlichem Nachdruck, doch ehrfurchtsvoll, protestirt haben? Zumal da wir innig überzeugt sind von dem Nachtheile, den diese Ansicht auf die Bildung der Gegenwart schon ausgeübt, und noch auszuüben droht. Eben dieser Glaube, daß der Verstand nur zerstörend wirke, daß man ihn sorgsam abzuhalten habe von der Prüfung der höchsten Wahrheiten, — der bequeme, recht eigentlich zur Seichtigkeit jeder Art einladende — welche Konsequenzen kann er nicht unter sich bergen, zumal in einer Zeit, die Alles gleich bis zum absurdesten Extreme verfolgt? — Aber auch die Beschränktheit, ja Illiberalität von Jacobi's Polemik scheint noch von keinem Unbefangenen gehörig gewürdigt, da Manche sogar es ihm nachrühmen, wie er überall nach Gerechtigkeit, Billigkeit und Milde gestrebt habe. — Wer eine Philosophie zu prüfen unternimmt, muß vor Allem mit voller Hingebung sich ihr nahen, sie aus ihren ersten Gründen sich zu entwickeln, mit ihrem Auge zu schauen, kurz geistig in ihr zu leben suchen. Hat auf diese Art der Prüfende jene ganze Grundansicht selbstständig in sich aufgenommen, so wird die Einsicht ihrer Mangelhaftigkeit, falls sie sich in ihm entwickelt, nur dazu treiben können, diesen Mangel zu ergänzen; ja die Einsicht davon ist schon das Bewußtseyn und das Geltendmachen des ergänzenden Principes: und so wird hier die Widerlegung nur bestehen können in einer höhern Entwicklung und Vollendung der widerlegten Ansicht; so wie

wir selbst z. B. bei der nur historischen Aufgabe gegenwärtiger Schrift, nachwiesen, wie Locke in Leibnitz seine höhere Wahrheit und Vollendung (damit aber auch zugleich Widerlegung) finde, wie Berkeley und Hume nur eine Seite, ein Bruchstück eines umfassendern philosophischen Ganzen darstellen, u. s. w. So ist die Lehre durch solche Widerlegung nicht eigentlich vernichtet, was bei Ansichten von ursprünglichem Leben und eigenthümlicher Wahrheit eigentlich gar nicht möglich ist, sondern in der Prüfung neu und höher wiedergeboren; und als das einzige Mittel, fruchtbar zu widerlegen, kann auch hier nur die Anweisung gelten, mit gewissenhafter Treue und vorsichtiger Gründlichkeit jede Prüfung zu unternehmen. — Anders der Geist von Jacobi's Polemik, welche fast überall nur darauf auszugehen scheint, die allgemeine Konsequenz einer Lehre kennen zu lernen, um daraus zu beurtheilen, was sie wohl behaupten könne, und was nicht; voraussetzend dabei, wie es scheint, daß es ihm vorbehalten sey, die höchste Konsequenz einer Lehre oft besser zu erkennen, als ihr Urheber selbst.*) — Er weiß es ja schon im Voraus, daß sie keine tiefere Wahrheit zu bieten vermöge; und

*) Manche Aeußerungen von Jacobi sprechen dieß sogar unumwunden aus, während sein polemisches Verfahren über diese stillschweigende Prämisse keinen Zweifel übrig läßt. So, indem er gegen Reinhold in Bezug auf die Wissenschaftslehre äußert, er habe zwei Hauptwerke über sie, Fichte's Rechts- und Sittenlehre noch nicht durchlesen können, „weil er noch immer zu viel Knoten in seiner Theorie gefunden," setzt er demungeachtet sogleich hinzu: „Im Grunde ist das gleichgültig, denn es ist nicht die

so wäre es sogar ein psychologischer Widerspruch, mit vollkommener Hingebung und ganzer Selbstaufopferung ein Werk in sich aufzunehmen, von dessen Vergeblichkeit man schon im Voraus überzeugt ist! — Kommt nun dazu noch ausgezeichneter Scharfsinn und jene Gewandtheit, eine leichtgefaßte Idee bis zu ihrem Extreme zu verfolgen; so sind alle Elemente seiner Polemik dargestellt, welche immer darauf hinausgeht, einer Seits im Allgemeinen die theoretische Konsequenz einer Lehre anzuerkennen, anderer Seits aber ihr Resultat zu einer die Vernunft empörenden Absurdität zu machen. So geschah es fast unvermeidlich, daß man seinen polemischen Werken gegen Kant, die Wissenschaftslehre, das Identitätssystem, Verdrehungen der Ansicht des Gegners vorwarf, ja behauptete, sein größter Kunstgriff bestehe im Galimatisiren desselben. Wohl ladet nämlich dieß ganze polemische Verfahren dazu ein, den Gegner mißzuverstehen, indem man ihn zu leicht nimmt, und mit allgemeinen Behauptungen und Rügen ihn widerlegen zu können meint. Und dieß ist um so nachdrücklicher hervorzuheben, als auch jetzt noch fast überall in der Kritik philosophischer Werke, nur ohne den Scharfsinn und

Frage davon, was Fichte am Ende meint oder lehren will, sondern was er seinen Principien zufolge meinen und lehren muß." Eben so kann auch die Polemik gegen den Atheismus der Philosophen, da diese doch nirgends atheistische Aeußerungen vorgebracht, und außerdem noch jederzeit jene Behauptung Jacobi's von sich gewiesen haben, zuletzt nur auf eine Voraussetzung des Inhaltes leiten: daß Er besser wisse, was jene Philosophen eigentlich lehren wollen oder können, als Sie Selbst! —

die polemische Kraft Jacobi's dasselbe Verfahren gehandhabt wird.

* * *

Gehen wir jedoch auch hier auf die allgemeinen Gründe zurück, auf die Jacobi sein Urtheil über alle Verstandeserkenntniß stützte: sie finden sich am Ausführlichsten entwickelt in der siebenten Beilage zu den Briefen über Spinosa.

Der theoretische Verstand sucht überall zunächst die nothwendige Verknüpfung der Begriffe oder Dinge unter einander durch Demonstration aufzuweisen. Indem er a denkt, wird ihm dadurch auch ein b gesetzt; das Seyn von a ist ihm also unabtrennlich vom Seyn von b, und umgekehrt. Und diese Verkettung von Begriffen durch innere Nothwendigkeit ist, was Wissenschaft systematisches Erkennen ausmacht. Aber aufgewiesen wird der nothwendige Zusammenhang zweier Begriffe nur durch ihre Konstruktion, dadurch, daß wir sie im Geiste frei erzeugend aus ihren Elementen entstehen lassen. Was wir auf diese Weise konstruiren können, begreifen wir, was nicht konstruirbar ist, begreifen wir nicht. (S. 424.)

Der Verstand aber, unbefriedigt durch das Verweilen im Einzelnen, versucht es, die allgemeine Form, das Gesetz, wonach alles Einzelne entsteht, sich verändert und vergeht, kurz das schlechthin Allgemeine zu erkennen. Daraus die Philosophie, deren erste Frage ist, wie aus dem Unbedingten das Bedingte hervorgehe. — Zuförderst, was darf die Philosophie sich verstatten, in jenen Begriff aufzunehmen? Nichts, als was sie zu ihrer Erklärung bedarf, Nichts, als was in demselben ihr wirklich begreiflich ist. Das

Unbedingte ist ihr daher nur letzter Urgrund, umfassende Bedingung des Wesens und Seyns aller einzelnen Existenzen, die (spinosische) absolute Substanz, aus der unendlich Einzelnes auf unendliche Art hervorgeht. So bleibt nur der Gedanke absoluter Allmacht, nicht aber der Vorsehung, Weisheit, „Persönlichkeit," an ihm übrig, weil die nothwendige Einheit dieser Begriffe mit jenem nicht aufgewiesen werden kann. Es genügt nämlich als letzter Erklärungsgrund alles Einzelnen der Begriff absoluter Substanz und Allmacht vollkommen. — Eben so ist bei der Frage nach dem ewigen oder zeitlichen Ursprunge der endlichen Dinge aus dem absoluten Urgrunde die Frage sehr bald gelöst, wenn wir im Abstrakten der bloßen Begriffskonstruktion bleiben. Das Werden kann eben so wenig angefangen haben, als das Seyn, und jede endliche Bestimmung, hervorgegangen ihrer Ursache nach aus einer andern, ihrem Grunde nach aus dem absoluten Urgrunde, leitet auf eine unendliche Reihe innerlich verketteter einzelner Dinge zurück, in welcher Alles befaßt ist durch gleiche, allbestimmende Nothwendigkeit. Was wir daher Freiheit nennen, d. h. absoluten Anfang, That aus sich selbst, unterbrechend die Reihe jener unendlichen Bedingungen, wäre ein Widerspruch an sich selbst: nicht nur wäre die Kette des Universums dadurch unrettbar zerrissen, sondern es wäre damit sogar ein schlechthin widersprechender Begriff behauptet. Wie vermöchte überhaupt Etwas zu seyn, nicht begründet im absoluten Urgrunde, d. h. durch keine innere, ewige Nothwendigkeit getragen, gleichsam aus dem Nichts gehoben? — Aber wenn der Begriff der Freiheit auch verworfen werden muß; woher doch das Phänomen derselben? Weil in un-

serm Selbstbewußtseyn die Bedingung, die bewegende Ursache derselben verborgen bleibt, die, wenn sie aufgedeckt würde, unsere freien Handlungen zu eben so nothwendigen machen würde, als alles Uebrige es ist. Ist doch auch nach der gewöhnlichen Ansicht keine freie Handlung ohne Motiv, ohne „Bewegungsgrund," denkbar, und eben in diesem möchte das Princip liegen, das mit verborgenem Zwange auch die scheinbar freieste Handlung lenkt.

Dieß Alles klar und auf „unwiderlegbare Weise" darzustellen,*) ist vor Allem Spinosa gelungen, dessen Lehre daher recht eigentlich als das Normalsystem der Demonstration, als deren eigentlichste und höchste Konsequenz anzusehen ist. Aber eben deßhalb geht jeder Weg der Demonstration in Fatalismus aus, eben so bestimmt einen persönlichen Gott, als die menschliche Freiheit läugnend, indem beide nicht nur undenkbar sind nach diesen Principien, sondern ihr Begriff sogar als sich widersprechend, innerlich unmöglich erscheint; eine Behauptung, die Jacobi überall sehr sorgsam hervorzuheben sucht.

Hieraus lassen sich nun alle Aeußerungen vollständig herleiten, die über das Können und Nichtkönnen des Verstandes und der Spekulation bei Jacobi vorkommen. Wir begreifen eine Sache, indem wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. (Ueber Spinosa, S. 419. Anm.) Daher sind die einzigen Wissenschaften im eigentlichen und strengen

*) Briefe über Spinosa, Vorr. S. XVI. XVII., und sonst noch oft.

Verstande Mathematik und allgemeine Logik, und alle andere Erkenntniß kann nur in dem Maaße wissenschaftliche Form erwerben, als sie auf Mathematik und Logik zurückgeführt zu werden vermag. (V. d. göttl. D. S. 121.) Jedes reale Erkennen aber, dessen innerstes Wesen vielmehr darin besteht, *Daseyn zu enthüllen*, die innere Kraft und Wesenheit der Dinge zum Bewußtseyn zu bringen, fällt nothwendig außerhalb jenes wissenschaftlichen Processes: in dem Maaße nämlich als die Dinge formalisirt werden durch jenes Begreifen, verschwindet an ihnen die innere Fülle und Eigenthümlichkeit; die Sache wird zur *Gestalt*, das Reale zur *Form*, (Br. an *Fichte*, S. 15. 16.) und sie sind leere, unwirkliche Abstrakta geworden. Die wahre Realität ist das absolut *Indemonstrable*, was nur der innersten Selbsterfahrung, dem wirklichen Erleben sich öffnet; und ihr Erkennen daher nur Resultat einer wahrhaften *Selbstoffenbarung* derselben. So wäre ein *Gott*, der gewußt werden könnte, d. h. durch reinen Verstand konstruirt, eben darum *kein* Gott, vielmehr ein leeres, unwirkliches Abstraktum, durch und durch Begriff: höchstens bis zum Gedanken eines Fatums könne man damit gelangen, also zum eigentlichen Gott-Läugnen: ja es sey darum Interesse der Philosophie, als konstruirender Wissenschaft, daß kein Gott sey. Eben damit, daß er konstruirt, erkennend *gemacht* werde, Geschöpf des wissenschaftlichen Denkens sey, werde sein Charakter als Urbedingung, seine *schöpferische Realität* aufgehoben. Gott wissenschaftlich erkennen, heißt Gott *vernichten*.*)

*) *Jacobi an Fichte*, Vorr. S. IX. X. S. 22. 26. 38. 39. u. s. w. *Reinhold's* Briefwechsel, S. 246:

Jedoch auch hier hat Jacobi versäumt, eine wesentliche Unterscheidung zu machen, die ihm noch ein anderes wissenschaftliches Erkennen, als das durch Demonstration eröffnet haben würde, welches letztere im Gegentheile wir gar nicht als das eigentlich spekulative anerkennen können. Alle Wissenschaft zuförderst, und auch die Spekulation hat mit dem Allgemeinen zu thun, und was ihr als solcher entgeht, die concrete, unmittelbare Seite der Dinge, ist mit Recht und wesentlich von ihrem Umkreise auszuschließen. Aber an sich läßt sich ein doppeltes Verhältniß zwischen dem Concreten und dem Allgemeinen denken. Dieß kann entweder seyn das Allgemeine der Reflexion, oder das des spekulativen Denkens. Jenes ist der sogenannte logische Begriff, die Allgemeinanschauung mannichfaltiger concreter Anschauungen, die durch die gewöhnliche logische Reflexion und Abstraktion erfunden, deßhalb füglich die Reflexionsallgemeinheit genannt werden kann. Hier ist das Concrete das Reichere, die Fülle des Lebens enthaltend, weil es das Wirkliche ist; das Allgemeine das Inhaltsleere, bloß Abstrakte, durchaus Unwirkliche und Subjektive, indem es ganz unwesentlich ist, bei welcher Stufe des Abstrahirens stehen geblieben werde. Von Solchem redend, hat Jacobi ganz recht zu behaupten, daß es aller Realität entbehre, und daß, wenn alle Wissenschaft in solcher Erkenntniß bestände, diese nothwendig bloß formalen Werth haben könne, indem sie statt der lebendigen Wirklichkeit nur mit den verblaßten Gestalten leerer Abstraktion es zu thun hat.

„Die philosophische Darstellung Gottes ist nothwendig objektive Gottesvernichtung.“

Aber eine andere ist die absolute Allgemeinheit der Idee, und ein anderes, deren Verhältniß zur concreten Wirklichkeit. Wie die letztere als eine unendlich wechselnde, vergängliche, nichtige erscheint, muß ihr ein Dauerndes im Wechsel, ein innerlich tragendes Princip, ein ewiges Gesetz zu Grunde liegen, welches wiederum ein Allgemeines seyn wird, aber kein abstrakt-unwirkliches, sondern ein solches, das als schlechthin Wirkliches am Concreten sich bewährt. Und dieß zu erkennen, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die daher von der Einen Seite weder mit dem bloß Abstrakten zu thun hat, noch von der andern lediglich an der concreten Wirklichkeit haftet, sondern diejenige Allgemeinheit zu erkennen hat, die als das eigentlich Wirkliche an allem Concreten sich darstellt.

Hierauf nun läßt sich nicht mehr die Jacobische Behauptung anwenden, daß dieß Erkennen nihilistisch sey, in leerem Formalismus aufgehe; vielmehr bringt es das eigentliche Wesen der Dinge zum Bewußtseyn, das, was wahrhaft ist in ihrer endlos vorüberfließenden Erscheinung; und, indem es dadurch das Integrirende, die innere Vollendung alles Wissens ist, erhält es eben damit seine Nothwendigkeit und sein wesentliches Verhältniß zu den andern, niedern Formen des Bewußtseyns. Wir machen dieß deutlicher durch eine Vergleichung dieses Verhältnisses mit der Jacobischen Theorie des Erkennens.

Nach Unten galt diesem das unbegreifliche Wunder der Wahrnehmung einer Sinnenwelt, nach Oben das Jenseits eines geglaubten Uebersinnlichen in unmittelbarer Vernunftanschauung. Die Frage, wie beide

Welten sich zu einander verhalten, ja wie sie nur neben einander zu existiren vermögen, überging Jacobi; und, indem er so an der Gränze zwischen Philosophie und gewöhnlichem Bewußtseyn stehen blieb, machte er dadurch eine Lösung jenes Problems durch eigentliche Philosophie um so nöthiger. Aber eben diese faßt gleich ursprünglich das Wesen des Bewußtseyns auf eine tiefere Weise, als es von Jacobi zufolge seines ganzen Standpunktes geschehen konnte, und entgeht dadurch schon Anfangs dem Widerspruche, welcher bei Jacobi unvermeidlich hervortritt, daß das Eine Bewußtseyn, nach Unten Sinnliches, nach Oben Uebersinnliches anschauend, zwei absolut getrennte Welten offenbaren soll.

Nach ihr ist das Bewußtseyn in seiner Wurzel Vernehmen, Offenbarung des Seyns oder der Realität überhaupt: kein Wissen daher, das nicht eben darum schon reales wäre; denn wirklich Bewußtseyn seyend, kann es nur der Wirklichkeit schlechthin bewußt seyn: und hiermit meinen wir zuförderst weder eine sinnliche noch übersinnliche Wirklichkeit, indem es ursprünglich einen solchen Gegensatz noch gar nicht giebt, sondern den in sich untheilbaren, gegensatzlosen Begriff des reinen Seyns oder der Wirklichkeit. Ferner wird jedoch das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Gegebenheit auch nur seyn können Wissen der Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Form, und als solches ist es Wahrnehmen des Einzelnen, Concreten, der unendlich wechselnden Mannichfaltigkeit der Dinge, der „sinnlichen Welt," die aber eben nur die Eine Wirklichkeit in der Form ihrer Unmittelbarkeit ist. Ueber deren zufällige Gestal-

tung erhebt sich zunächst das reflektirende Erkennen, indem es von der Zufälligkeit abstrahirend, den gemeingültigen „Begriff" (das Inbegreifende) einer Mannichfaltigkeit von Erscheinungen auffaßt: aber hier verliert es über seinem Bestreben nothwendig die Anschauung der lebendigen Wirklichkeit; je mehr es sein Abstrahiren vollendet, desto leerer, wesenloser, abstrakter werden seine Begriffe. Und so ist hierdurch überhaupt nur die erste, negative Befreiung des Bewußtseyns von der zufälligen Wirklichkeit erreicht. — Die Seite des wesenhaft (nicht abstrakt) Allgemeinen, des Ewigen in den concreten Dingen, das eigentlich Uebersinnliche in der Wirklichkeit erkennt endlich das spekulative Wissen, und ergänzt so das Bewußtseyn der Wirklichkeit überhaupt in sich selbst. So wie dieß die Eine Seite in der Wahrnehmung hatte, welche die wechselnde, vergängliche Seite der Wirklichkeit auffaßt, so hat es in dem spekulativen Erkennen die Seite des Ewigen, Nothwendigen der Wirklichkeit erkannt; aber es sind dort wie hier nicht zwei entgegengesetzte Sphären derselben, darum des Wissens, sondern Eine Welt, die Welt des Wirklichen schlechthin; darum auch nur Ein, in sich selbst sich ergänzendes Bewußtseyn.

Dieß Erkennen des Ewigen in den Dingen, oder die Philosophie besteht jedoch nicht, wie Jacobi behauptet, in Demonstration, so daß aus fertigen, vorausgegebenen Begriffen oder Realitäten auf andere geschlossen würde, ein Verfahren, das wesentlich im Elemente des Einzelnen, Empirischen verweilt; — auch nicht eigentlich in dem, was man, wie in der Geometrie, Konstruiren nennen könnte; sondern es ist ein entwickelndes Erzeugen und allmähliges

Fortbestimmen reiner Begriffe (also eher Evolution zu nennen) in freiem Denken. Es ist ein Continuum von aus einander hervortretenden oder in einander übergehenden Gedanken, von denen jeder zur Ergänzung des vorhergehenden nothwendig ist, um den in demselben aufgewiesenen Mangel oder Widerspruch aufzulösen: — eine Kette gedachter Nothwendigkeiten, die, indem jeder folgende Gedanke den frühern ergänzt und vervollständigt, deßhalb immer reicher, innerlicher, wesenhafter werden müssen, während der Anfang (— und eben diesen zu finden, und wissenschaftlich als solchen nachzuweisen, wäre die erste Aufgabe —) der leerste, abstrakteste, wesenloseste Begriff seyn würde. — So ist die Philosophie in diesem Sinne zugleich nur der Akt der tiefsten und reinsten Selbstbesinnung, des bewußten Insichordnens der ursprünglichen Begriffe des Erkennens; denn es ist hier eigentlich nicht von einer fremden, erst zu erdenkenden (zu erfindenden) Erkenntniß die Rede, eben so von keinem Aufsteigen des Bewußtseyns in ein absolutes Jenseits, sondern von einer innern Verständigung desselben über seinen ursprünglichen geistigen Besitz, indem derselbe in innerer nothwendiger Verknüpfung der Begriffe durch Denken nur wieder erzeugt wird: Und diese herangereifte, zu sich selbst gekommene Besonnenheit des Erkennens über sich, diese innere Selbstvollendung des Bewußtseyns ist die Philosophie.

Wie Jacobi diesen ganzen Standpunkt angreifen könne, versuchen wir anzudeuten, indem sich auch hierdurch vornämlich Licht verbreiten möchte über sein inneres Verhältniß zur Philosophie. — Die Nothwendigkeit, welche die Begriffe im Denken entwi-

ckelt und verknüpft, ist eine Nothwendigkeit des Inhaltes, nicht bloß äußerlich durch die Form ihm aufgedrungen; dadurch ist sie aber zugleich dasjenige, was dem Inhalte allein Wahrheit und Objektivität verleihen kann. Die Nothwendigkeit des Denkens ist nur das dem Gedachten, dem Inhalte selbst innewohnende Gesetz. Dieß Verhältniß kann in der Spekulation Voraussetzung bleiben, unbeschadet der Wahrheit ihres Inhaltes: aber die Philosophie als vollendete Wissenschaft hat selbst zugleich den Beweis ihrer Möglichkeit und objektiven Gültigkeit zu führen, d. h. sie muß erweisen, wie die Nothwendigkeit ihres Denkens zugleich objektive Bedeutung habe, wie sie nur sey das ins Bewußtseyn gehobene innere Gesetz der Dinge selber.*) Jacobi kann nach seinem ganzen Standpunkte diese wissenschaftliche Nothwendigkeit nur für einen subjektiven Schein, und das philosophische Denken überhaupt für eine bloß subjektive Thätigkeit, ohne objektiven Werth und Bedeutung erklären. Nur insofern kann er auch behaupten, daß die eigentliche Wahrheit für die Philosophie nothwendig ein Jenseitiges bleibe, ja aus ihr als Wissenschaft und um ihres wissenschaftlichen Verfahrens willen herausfallen müsse. Und hätte er eben jenen Einwand nur deutlich ausgesprochen und begründet, so wäre theils

*) Es könnte in mancher Beziehung für diesen ganzen Abschnitt erläuternd seyn, damit zu vergleichen, was der Verf. an einem andern Orte (Vorschule d. Theol. Einl. S. VII — XVII.) über die wissenschaftliche Methode der Philosophie bemerkt hat, und wie sie diese sich selbst vollendende und erweisende Abrundung in sich erlangen könne.

sein Verhältniß zur Philosophie weit ausgebildeter, kräftiger, polemisch entscheidender geworden, theils wäre es auch für die Entwickelung der Spekulation lehrreicher hervorgetreten. Jenes skeptische Argument nämlich mußte ihm sogleich weit tiefer greifende Einwendungen gegen die wissenschaftliche Philosophie eingeben, wodurch er ihr nicht einmal verstatten durfte, formale Wissenschaft, vollendetes Denksystem zu seyn, indem die angestrebte sogenannte wissenschaftliche Konsequenz doch nur ein werthloser Formalismus, ein bedeutungsloser Schein äußerlicher Konsequenz bleiben würde. Woher vielmehr dem Denken das Vermögen, wie das Recht, das Seyn, die Objektivität zu konstruiren, in und durch den Gedanken nachzuschaffen? Und jene Nothwendigkeit, die den Proceß geistiger Erzeugung begleitet, und die Euch die Bewährung seines Gelingens ist, kann Euch doch nicht so ohne Beweis als ein im betrachteten Seyn selbst Liegendes gelten; vielmehr müßt Ihr gewärtig seyn, sie als ein bloß subjektives Spiel Eures eigenen Denkeinbildens zu finden, das den Gegenstand selbst gar Nichts angeht, das also in keinem Sinne ein Erkennen genannt werden kann. — So hätte er die wissenschaftliche Philosophie unaufhaltsam zu dem Punkte hingedrängt, vorerst ihre eigene objektive Möglichkeit und Gültigkeit zu begründen, wäre aber selbst dabei auf die Untersuchung gewiesen worden, wie überhaupt Bewußtseyn zum Seyn, Wissen zur Realität sich verhalte; indem erst aus dieser allgemeinen Frage Erörterung auch über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit theoretischer Philosophie entschieden werden kann. Dann wäre aber zugleich auch der Transscendentalismus Kant's und der Wissenschaftslehre ihm

in einem höheren Sinne, und nach ihrer eigentlich wissenschaftlichen Bedeutung erschienen, indem gerade diese die Lösung jener Frage vorbereitet und zur Entscheidung gebracht haben. Damit wäre aber überhaupt der Standpunkt Jacobi's über sich selbst erweitert worden, indem er sowohl in polemischer Hinsicht schärfer eingreifen, als seine eigenen positiven Ueberzeugungen tiefer hätte begründen können.

So werden wir auch noch an der äußersten Gränze der Jacobischen Philosophie ohne volle Befriedigung über sie hinausgewiesen: wie kräftig er auch anregte, er löste doch nicht; vielmehr, indem seine Ansicht in dem höchsten Zwiespalte des Geistes endet, entsteht eben dadurch das dringendste Bedürfniß, eine höhere Einheit zu suchen, welche die bei ihm noch zurückgebliebenen Gegensätze zu versöhnen vermöchte. Wie aber diese tiefere Versöhnung von der neuern Zeit versucht und vorbereitet worden sey, wird sich aus dem weitern Verlaufe ergeben.

* * *

Nachdem wir die Hauptmomente der Jacobischen Philosophie bereits im Einzelnen erwogen, scheint es erlaubt, endlich ein zusammenfassendes Urtheil über ihn auszusprechen. — Früh schon von hoher Religiosität und tiefer Sehnsucht nach dem Ueberirdischen entzündet, war Jacobi während seiner ganzen wissenschaftlichen Laufbahn innig überzeugt, daß jede Philosophie, sey sie auch noch so gerüstet mit scheinbarer Denkstrenge, falsch sey, sobald sie widerspreche jener unmittelbaren Wahrheit, von der das Gemüth uns Kunde giebt; und je mehr seiner ersten geistigen Entwickelung eine kalte und wissenschaftlich arme Zeit ent-

gegentrat, desto gewisser und unerschütterlicher mußte jene Ueberzeugung werden. Und dieß begründet sein ganzes Verhältniß zur Spekulation. Er suchte in ihr nicht die alleinige Wahrheit; denn er bedurfte es nicht mehr, dieselbe sich erst dort zu erringen in zweifelhaftem Kampfe des Denkens, sondern nur auszugleichen wünschte er den Verstand mit dem, was Er, was alle Frommen und Geistbegabten im innersten Gemüthe schon besitzen. Anders der eigentlich Philosophirende, der überall vom unmittelbar Menschlichen seines Bewußtseyns absehend, Wahrheit durch reines Erkennen gewinnen will, wie sich diese auch gestatten möge, sey nur volle Evidenz ihr Ergebniß, und unerschütterte Ueberzeugung die Ausbeute eines kräftig durchgeführten Denkens. Voraussetzung dabei ist jedoch stillschweigend oder deutlich ausgesprochen, daß das spekulative Erkennen nur bestätigen und tiefer begründen könne, was dem menschlichen Gemüthe das Höchste und Heiligste sey, aus dem einfachen Grunde, weil die geistige Natur des Menschen sich nicht widersprechen, in einem absoluten Bruche enden könne: und so ist das Streben jener Denker ganz von selber auf höchste Vollendung des Geistes in sich selbst, auf absolute Versöhnung von Gemüth und Erkennen gerichtet. Diesen Gewinn vollendeter Klarheit, und in sich selbst harmonischer gegründeter Sicherheit des Geistes hat Jacobi nun, seinem eigenen Geständnisse nach, nie gekostet; und er konnte es auch nicht, weil er nicht Alles hinzugeben, Jegliches daranzusetzen wagte; denn nur, wer Alles zu verlieren hätte, kann auch mit den höchsten Kräften sich durch den gefährlichen Kampf ringen, und auch hier geht nur durch Nacht und Entsagung der Weg zur Klarheit

heit, und zum unverkümmerten Besitze. — Aber Wer bürgt uns, daß wir nicht vielmehr Alles verlieren auf jenem Wege, wie Jacobi es behauptet? — Wir haben es schon ausgesprochen: der Geist des Menschen selber, der treu bleibend seiner innern Anlage, in seinem reinsten und heiligsten Bestreben sich nicht täuschen kann: oder die Natur der Dinge, die Wahrheit selbst müßte zur Lügnerin werden, und dann fiele Alles zertrümmert zusammen! — In diesem Schwanken zwischen zwei Extremen, in dieser Entzweiung zwischen Verstand und Herz, und der Verzweiflung an jenem finden wir nun das Charakteristische Jacobi's sein Recht, wie sein Unrecht. Sein Recht, weil er, keine Halbheit sich verstattend, eher der Wissenschaft ganz entsagte, ehe er die heiligen Rechte des Gemüthes sich kränken ließ; sein Unrecht, weil er nicht unerschütterlichen Vertrauens voll auf den Geist der Einen, Alles versöhnenden Wahrheit, zugleich durch zeitliche, oft sogar von ihm mißdeutete Versuche der Spekulation verleitet, ihr ganzes Bestreben hart verurtheilte, und nun selbst in ihrer umfassendern historischen Entwicklung nicht mehr die sich vorbereitende Versöhnung erblicken konnte.

So ist seine Philosophie — eigentlich können wir nur sagen, seine Ansicht, seine Denkart — lediglich die eines subjektiven Zweifels, nicht der objektiven, als Lehre dialektisch ausgebildeten Skepsis, welche vielmehr, wie wir an Hume zu zeigen suchten, als einzelne Seite, als isolirter Moment der positiven Spekulation anzusehen ist: — sie ist ein subjektiver Uebergangsstandpunkt, wie er bei dem Zustande der modernen Bildung fast unvermeidlich scheint, und wie er bei unendlich Vielen sich wiederholt; daher auch der

große Anhang, den Jacobi immer neu um sich versammelt. Es ist die Sehnsucht nach einem höheren, befriedigenderen Erkennen, wie sie schmerzlich durch manche Brust ziehen mag, und wie sie, fern von der geistigen Sicherheit des Alterthums, welches das Göttliche in tausendfacher Gestalt als das unmittelbar Wirksame und Gegenwärtige um sich her erblickte, und eben so entwachsen dem schlichten einfältigen Glauben, nun einem endlosen Hin- und Hermeinen sich preisgegeben sieht. Und überhaupt, wie Wenige auch der eigentlich Wissenschaftlichen möchten sich rühmen können, daß Verstand und Gemüth in ihnen zu voller Uebereinstimmung gelangt sey, daß, was dieß innerlich ersehnt, auch von ihrem Verstande in klarer Einsicht besessen werde. Und alle diese vertritt Jacobi als ihr höchster Repräsentant und eigentlicher Sachwalter; ein Umstand, der allein ihm schon die höchste Bedeutung für alle Zeiten sichern müßte: — aber er befriedigt sie auch zum Theil durch die herrlichen Blicke seines reichen Gemüthes, das wie verheißend eine höhere Welt uns verkündiget. Aber hier erneuert sich eben deßhalb die Frage, ob nicht jener Zwiespalt als das nothwendige Loos unserer Endlichkeit betrachtet werden müsse; und nahe liegt es, dabei an die Aeußerung des Apostels zu erinnern: Hier leben wir im Glauben, dort im Schauen! Und auch Jacobi sagt in ähnlichem Sinne, wir würden als Wissende seyn, was die Schlange der Eva versprach; wir würden seyn, wie Gott. — Aber auch hienieden schon, meinen wir, muß der Mensch zur vollen Einheit mit sich gelangen können; schon hienieden muß ihm ein Standpunkt vergönnt seyn, wo seine Welt ungebrochen vor ihm liegt, wo Einheit und Gleichgewicht

für ihn selbst in ihm hergestellt ist. — Was sind die beiden Pole des Geistes? Die Innigkeit des religiösen Glaubens, nämlich des christlich religiösen, nicht eines aufgeklärten, höchst subjektiven Dafürhaltens; und die Begeisterung des Erkennens: in beiden ist dem Menschen Befriedigung bestimmt, während die durch letzteres ihrer Natur nach allerdings nur der Minderzahl beschieden seyn kann. Beide aber widerstreiten nicht einander, oder heben sich gegenseitig auf, so daß Zwietracht zwischen Verstand und Herz hier natürlich oder unvermeidlich schiene: sondern so wie das Gemüth, voll des Glaubens an den lebendigen Gott, nun auch erkennend ihn in den Dingen wiederfindet, und diese nur als seine Bethätigung, Offenbarung begreifen kann, wodurch das Erkennen der Welt nun gar eigentlich ein Erkennen Gottes in seinen Thaten, in seiner lebendigen Bewährung werden würde; hier also die tiefste Harmonie des Geistes hergestellt ist; so wird umgekehrt auch der tiefere Denker — und Beispiele der neueren Zeit haben dieß gelehrt — indem er in das Geheimniß der Natur einzudringen, so wie das innerste Wesen des Menschen zu erforschen sucht, — zur Tiefe des Glaubens anerkennend und huldigend zurückkehren, und eben erkennen, wie in ihm schon die Lösung aller Räthsel einfach niedergelegt sey. Und so kann auch hier nur aller Zwiespalt dadurch gelöst werden, wenn wir gleich Anfangs irgend einen der Gegensätze ganz ergreifen und mit Kraft ihn durchzuführen suchen; dann wird der Glaube mit dem Erkennen sich versöhnen, und das kräftig tiefe Erkennen den Glauben in sich aufnehmen: was wir daher an Jacobi beklagen müssen, wäre auch hier nur, daß er bei seinem Tiefsinne

und mit seinem reichen Gemüthe nicht ganz und rücksichtslos Eins jener beiden Principe in sich durchgeführt hat, sondern über dem beständigen Reflektiren und Vergleichen der Gegensätze und der Behauptung ihrer nothwendigen Unversöhnbarkeit eigentlich eben so wenig dahin gelangt zu seyn scheint, die ganze Tiefe des christlichen Glaubens zu umfassen, als mit den höhern philosophischen Ansichten, welche schon Leibnitz und Spinosa, klarer jedoch vielleicht die neuere Zeit dargestellt hat, anerkennend sich zu befreunden.

Der äußern Ordnung nach würde jetzt die Darstellung derjenigen philosophischen Systeme folgen, welche eine Verbindung zwischen Kant und Jacobi versuchten. Erwägen wir aber, daß eine genauere Prüfung derselben im Wesentlichen nur Dasselbe enthalten könnte, was bei jenen beiden Philosophen, besonders bei Kant bereits erörtert wurde; so können wir uns hier füglich auf eine allgemeine Charakteristik beschränken, die den philosophischen Inhalt jener Prüfung nur in kurzen Andeutungen hier zur Anwendung bringt. — An sich nämlich scheint uns die Verschmelzung des Kantischen transscendentalen Idealismus mit der unmittelbaren Vernunftanschauung Jacobi's, wie sie als Glaube und Ahnung sich abstufen soll, bloß ein äußerlich synkretistisches Vereinigen zweier Standpunkte zu seyn, deren inneres Wesen vielmehr schlechthin sich aufhebt; und wir sind lebendig überzeugt, daß Kant, wenn er diese Versuche erlebt hätte, eben so entschieden und mit dem gleichen Rechte eine solche Ergänzung seiner Philosophie abgelehnt haben würde, als Jacobi seiner Seits stets

eine Vereinigung mit einem Reflexionssysteme von sich gewiesen, ja ausdrücklich behauptet hat, daß seine Lehre von der **unmittelbaren** Gewißheit des Bewußtseyns durch sich selbst schlechthin unversöhnbar sey mit jeder Ansicht, die erst durch reflektirende Untersuchung seine Realität begründen wolle. Und treten wir nur jenen coalisirenden Philosophien näher, um sogleich zu gewahren, daß in ihnen nur von einer äußerlichen Verbindung, keineswegs von einer organischen Wechseldurchdringung beider Lehren die Rede sey!

Das Wissen wird darin für das Nichtwissen des **Wahren** erklärt, welches letztere man nur **glauben** und **ahnen** könne. Aber warum Nichtwissen des **Wahren**? Weil das Wissen doch nur **unseres** ist, eine bloß „**menschliche Vorstellungsart**", d. h. ächt **Kantisch**, ein Bewußtseyn, welches das erscheinende Ding an sich in die bloß subjektiven Formen seines Vorstellungsvermögens aufnimmt, es also in seinem Ansich eigentlich ganz unerkannt lassen muß. Um nun hier dem vollen, alle Realität stürzenden Subjektivismus zu entgehen, soll die Wahrheit zwar nicht im Wissen — dieß bleibt für immer dazu unfähig — wohl aber im Glauben und in der Ahnung zu erfassen seyn. — Zuförderst jedoch, was hindert denn, — oder vielmehr nöthigt nicht die dringendste Konsequenz, in diesem Zusammenhange der Ansicht zu behaupten, daß auch Glaube und Ahnung, auf welche zudem ganz **persönlich subjektive Gemüthszustände** den offenbarsten Einfluß haben, vollends nur eine menschliche Vorstellungsart sey? Und welche Behauptung überdieß, das Schwankende, Unklare, Unentwickelte, kurz recht eigentlich **Subjektive**, der Ahnung oder des sogenannten unmittelbaren Vernunft-

glaubens zum höchsten Kriterium aller Wahrheit zu machen! — Aber auch zugegeben dieß, so ist damit nur ein neuer Widerspruch gegen den Anfang der Theorie begangen: jener unmittelbare Glaube besteht eben so entschieden auf der Realität (also Objektivität) des sinnlichen Bewußtseyns, als auf dem Daseyn einer übersinnlichen Welt; und somit fällt die idealistische, von Kant erborgte Seite der Lehre nothwendig dahin, falls jener gelten soll! Nachdem überhaupt die Form des Wissens als unreale bezeichnet worden, wie könnte doch eine andere Form des Bewußtseyns so ohne Weiteres für real gehalten werden, um jener ersten Behauptung sogleich die zweite zugesellen zu können? — So viel sollte doch denen, die sich Nachfolger und Vollender der kritischen Philosophie nennen, unverbrüchlich klar geworden seyn, daß für die Reflexion endlich Alles subjektiv werden müsse, daß hier überhaupt kein wissenschaftliches Wissen oder irgend ein fester Inhalt übrig bleibe, als die Erkenntniß des absoluten Nichtwissens in jeder Art und Beziehung. Und jene Fortsetzer und Vollender hätten erst dieß Resultat sich völlig deutlich machen sollen, wenn sie die philosophische Bildung seit Kant wahrhaft fortsetzend, nun weiter Rath zu schaffen getrachtet hätten. Dieser Standpunkt absoluter Negativität kann nämlich nur menschlicher oder persönlicher Weise, (wie wir an Hume's Beispiel darstellten,) nie aber in wissenschaftlicher Form durch den Glauben ergänzt werden, weil derselbe, von diesem Standpunkte wissenschaftlich erfaßt, doch wiederum nur als etwas Subjektives, uns bloß also Erscheinendes gelten kann: — wohl aber trägt jene Negativität selbst einen absoluten Widerspruch

in sich, der nur philosophisch entwickelt zu werden braucht, um den ganzen reflektirenden Standpunkt über sich selbst hinauszubringen, damit aber auch die Nothwendigkeit aufzuheben, jenes negative Bewußtseyn durch den Glauben zu ergänzen, da hier sogleich ganz andere Anforderungen sich geltend machen werden, sobald überhaupt das Princip der Reflexion durch konsequente Durchführung desselben wissenschaftlich überwunden worden ist.

Dieser philosophische Fortschritt ist, wie wir zeigen werden, zunächst durch die Wissenschaftslehre vollzogen worden, die daher, wiewohl der Zeitfolge nach vor jene Vermittlungsversuche zu setzen, in wissenschaftlicher Ordnung doch nachfolgen muß, weil in jenen, nur als Anhang zu Kant und Jacobi, kein wahrhaft wissenschaftlicher Fortschritt erreicht scheint. Sie können nur gefaßt werden als persönliche Aushülfen und subjektive Strebungen, die Strenge und Leerheit des Kantischen Idealismus durch irgend einen gemüthlichen Inhalt zu mildern oder auszufüllen, achtungswerth nach dem Maaße der darauf gewendeten Kraft, und der Tiefe des Gemüthes, die dabei sich geltend machte, aber ohne bleibende Bedeutung für das Ganze der Wissenschaft, ebenso ungefähr, wie der frühern Gestalt der Wissenschaftslehre gegenüber als die gleiche Aushülfe des unmittelbaren Bewußtseyns der Rückertsche Realismus sich bildete, und nicht ohne vorübergehendes Aufsehen blieb.

Welches aber ist der Inhalt jenes Glaubens und jener Ahnung, wie die Vermittlungslehre ihn uns darbietet? — Das Gesetz der Natur, heißt es, ist mit dem Gesetze der Idee im Widerstreite auf fol-

gende Weise: Die **Natur** behauptet Abhängigkeit des Geistes vom Körper, des unendlichen Weltganzen von Raum und Zeit, ferner gegenseitige Dependenz der Wesen von einander, endlich Abhängigkeit vom Schicksale überhaupt: die Idee dagegen Selbstständigkeit des Geistes vom Körper, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes, und eine lebendige Gottheit. Diesen Widerstreit löset der transscendentale Idealismus, indem er die Naturgesetze nur als Gesetze der sinnlichen Auffassung für den Menschen gelten läßt, (weßwegen die eigentliche Philosophie nur anthropologischen Inhaltes seyn kann;) und gegen diese beschränkte endliche Wahrheit den Ideen die vollendete, ewige Wahrheit des Wesens der Dinge selbst zuschreibt. — Um die Naturdinge wissen wir daher; aber dieß Wissen ist unreal: wir sollen daran nicht glauben. An die ewigen Ideen glauben wir: die Ideenlehre ist Glaubenslehre; und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung die ewigen Wahrheiten auch für die Naturerscheinungen an. Indem aber die eigentlichen Grundwahrheiten nicht beweisbar sind, weil sie dann in die Sphäre des Wissens fallen müßten, dieß aber (nach Kant's Vorgange) nur der Erscheinungswelt, nicht der realen, mächtig ist; so werden wir uns jener nicht durch Beweise, sondern durch ein unmittelbares „Wahrheitsgefühl" bewußt.

Abgerechnet hierbei, was wir schon über das Unhaltbare der Kantischen Zeit- und Raumtheorie nachgewiesen haben, indem durch deren Beseitigung der ganze, auch der neuen Lehre zu Grunde gelegte Transscendentalismus dahinfällt; — abgerechnet fer-

ner die schon geltend gemachte Inkonsequenz, die Realität einer Form des Bewußtseyns zu läugnen, und eine andere, die in dem Unbestimmten und Schwankenden ihres Inhaltes das weit entschiedenere Gepräge ihrer Subjektivität an sich trägt, eigentlich bloß in fugam vacui unmittelbar als reales vorauszusetzen: so erhebt sich doch von einer andern Seite im Innern der Lehre selbst ein arger Zwiespalt. Die Ideen, der absolute Inhalt jenes Wahrheitsgefühles im Glauben und Ahnung, mit der näheren Bestimmung, daß sie Freiheit des menschlichen Geistes, eine lebendige Gottheit, und eine ewige Ordnung und Vollendung des Weltganzen lehren, — werden doch Gegenstände des Denkens, indem sie zwar nicht bewiesen werden sollen, — man vertraut dem unmittelbaren Zeugnisse des Geistes für sie, — aber indem sie in der Philosophie gedacht werden müssen, und namentlich entgegengesetzt der Verstandesansicht, welche das „Gesetz der Natur" geltend macht, und von allen jenen Wahrheiten gerade das Gegentheil behauptet. Diese Verstandesansicht aber mit allen ihren Begriffen und Kategorien soll dadurch widerlegt und abgewiesen werden, daß gezeigt wird, wie sie bloß eine „menschliche Vorstellungsart" sey, jene Kategorien und Begriffe also selbst nur der Sphäre menschlichen Vorstellens angehören, keineswegs aber auf irgend eine Art anwendbar seyen zur Auffassung der Ideen, der höheren, wahrhaften Realität. Indem so der Verstand völlig verschmäht und niedergeschlagen wird, woher doch noch die Möglichkeit, jene Gegenstände des Glaubens nur mit irgend einiger wissenschaftlicher Bestimmtheit zu unterscheiden, d. h. zu denken, ja nur von ihnen zu reden? Wie dieß auch geschehe, immer

müssen sie in den Verstandeskategorien gefaßt, damit aber unmittelbar in die unreale Vorstellungswelt hinabgezogen, d. h. zu unwahren gemacht werden! — Und so sieht man, wie gefährlich es sey, bei irgend einem philosophischen Principe, statt es konsequent durchzuführen, mit einer partiellen Auffassung desselben sich zu begnügen, und synkretistisch eine andere eben so partielle Auffassung ihm beigesellen zu wollen. Die an sich selbst gesunden Theile, widernatürlich verbunden, zerstören sich gegenseitig, indem sie wie durch Ansteckung sich mit unheilbarem Siechthum inficiren, und so nur ein kränkliches Scheindaseyn erzeugen können. — Eben der Inhalt jener Ideen nämlich zeigt sie durchaus als Produkt einer reflektirenden Verstandesthätigkeit, eines Verharrens in Reflexionsgegensätzen: es sind ja eigentlich nur die bekannten Antinomien aus der Kritik der reinen Vernunft, von denen die einen, irreligiöseren Inhaltes, zu einer bloß menschlichen Vorstellungsart niedergeschlagen werden, die andern, wiewohl sie rein antithetischer Form sind, und nur im Gegensatze mit jenen, also durch jene und an jenen, ihr Daseyn haben, diese ganze Sphäre des **endlichen Vorstellens** also nie verlassen, — unter dem vornehmeren Namen von Ideen, der höheren „religiös-ästhetischen Weltansicht" angehören sollen! Fürwahr, wenn es nach Jean Paul's Ausspruch eine Gattung von Poesie giebt, die, um nur von ihr Erholung zu gönnen, wahre Poesie nöthig macht, so scheint auch durch dergleichen Philosophiren ein anderes, widerlegendes erst recht nothwendig zu werden, um die dem wissenschaftlichen Geiste dadurch geschlagenen Wunden wieder auszuheilen, und den Ge-

nius der Philosophie zu versöhnen! — Kann stärker und scheinbarer auf die innere Leerheit aller Ideen und Ideale hingedeutet, schlechter die Sache der höhern Wahrheit geführt werden, als durch eine solche Theorie, die nach Unten idealistisch, nach Oben blind realistisch zugreift? Oder was muß den Zwiespalt des Geistes zwischen dem sinnlich Begreiflichen und den höheren gemüthlichen Anforderungen heilloser verewigen, als die Verwerfung des Wissens in allen seinen Formen, gleichwie nur befähigt für die nichtige Erscheinungswelt, und die Behauptung, daß das dunkle Gefühl der einzige Führer in alle Wahrheit sey? Wo ist denn hier — muß jeder Umsichtigere fragen — überhaupt die Gränze des Zweifelns; wo eine Widerlegung, wenn ich dem subjektiv gewordenen Wissen das Gefühl, als das Subjektiveste, alsogleich beigesellen will, wo überhaupt endlich ein Kriterium aller Wahrheit, und ein Haltungspunkt für eine Theorie, welche, halb idealistisch, dennoch wieder gleichsam das Auge verschließt und die Hand öffnet, um die Realität zu ergreifen? — Und man wende uns hier nicht ein, daß jene Philosophie vielleicht es nicht also meine, daß nur aus mißverstandener Uebertreibung jene Konsequenzen aus ihr hervorgelockt worden! Wie es sich mit den einzelnen Versuchen nach Wort und Ausdruck auch verhalte, die aus jenem Bestreben hervorgegangen; alle können nur in jener Konsequenz endigen, weil sie das durch wissenschaftliche Nothwendigkeit Unversöhnbare und durchaus Zwieträchtige — Kant's und Jacobi's Theorie — mit einander zu verbinden suchen; und es bedarf bloß, die Konsequenz der Einen Ansicht geltend zu machen, um die andere Hälfte sogleich von ihr auszustoßen und für

immer abzuscheiden. So bleibt nur übrig, für diesen Standpunkt, da er eigentlich der wissenschaftlichen Haltung entbehrt, einen psychologischen Entstehungsgrund nachzuweisen, denselben, den wir schon oben bezeichneten, und welcher zugleich auch die große äußerliche Verbreitung erklärt, die jene Ansicht unter uns gefunden. Von der Einen Seite galt noch der mächtige Einfluß der Kantischen Grundansicht, die in ihrer schroffen Strenge das Gemüth nicht befriedigend, zu einem mildern Vergleich, zu einer Versöhnung jenes Widerstreites hindrängte: und hier trat von der andern Seite Jacobi entgegen, als der eigentliche Verfechter der Rechte des Gemüthes und des unmittelbaren Bewußtseyns. Statt nun aber damit bis auf die Wurzel den Kantischen Idealismus von sich auszuscheiden, was jenen Philosophen nicht möglich war, da ihre eigentlich spekulative Ansicht immer noch die Kantische blieb, so sollte eine bloß äußerliche Verbindung und Accommodation mit Jacobi jene Ansicht gleichsam überbauen, um die Kantische Gründlichkeit mit dem Tiefsinne Jacobi's glücklich zu vereinen. Aber der Kantische Standpunkt, der das Bewußtseyn überhaupt als subjektives faßt, zerstört schlechthin den Jacobischen unmittelbaren Vernunftglauben, der im Zusammenhange der ganzen Ansicht gleichfalls nur als subjektiven Charakters gedacht werden kann; so wie umgekehrt Jacobi jede Reflexionsansicht auf das Entschiedenste von sich stößt: und so verflüchtigt sich denn jene vermittelnde Philosophie unwiederbringlich zwischen zwei unvereinbaren Extremen, die einander vielmehr die direkteste Widerlegung sind. Die Kantische Reflexionslehre kann nur in der Behauptung absoluter

Negativität des Bewußtseyns enden, welches aber zugleich ihre wichtigste Seite ist, indem sie dadurch ihre eigene Widerlegung und eine positive Ansicht vom Wissen vorbereitet; ein Uebergang, der nach seinen historischen Momenten im Folgenden näher dargelegt werden wird.

Unter so manchen flachen und zerflossenen Darstellungen jener vermittelnden Philosophie, wo das innere Schwanken und Wechseln in Gestalt und Ausdruck nirgends der Prüfung einen festen Boden verstattet, scheint uns indeß vornämlich ein scharfsinniger Denker die Sache bis zu ihrer Reife und Entscheidung durchgeführt, dadurch aber eben den verhüllten Widerspruch aus derselben hervorgearbeitet zu haben; wir meinen Friedrich Bouterweck, besonders in seiner letzten Schrift: „Die Religion der Vernunft" 1824, welche wir daher als eine wichtige philosophische Erscheinung betrachten müssen, die nur, wie so Vieles, nach ihrer Bedeutung nicht gehörig erkannt worden ist. Sie schließt nämlich unseres Erachtens die Akten über alle Reflexionsphilosophie, und was sie zu leisten vermag. Dem subjektiven Standpunkte, heißt es daselbst (S. 73.), bedeutet wahr, „was der Mensch sich auf eine gewisse Art vorstellen muß, weil er nun einmal Mensch ist." Daraus entwickelt sich nothwendig ein unbedingter Skepticismus: man kann nicht wissen, ob nicht unser ganzes angebliches Erkennen bloße Selbsttäuschung sey, in der wir uns Manches als zufällig, Manches als nothwendig vorstellen, was der Fluß des Bewußtseyns, nach den Gesetzen der eigenen Natur sich entwickelnd, aus sich hervorbringt. Mit Recht wird daher behauptet, daß auch die Kantische Philosophie in dieser negativen

Ansicht, als ihrer höchsten Konsequenz enden müsse. Deßwegen habe Kant die Vernunftideen, so auch die über alle andern Vorstellungen erhabene Idee des Absoluten, nur zum logischen Regulativ machen können, wodurch sich das ganze System des menschlichen Wissens in ein logisches Vorstellungsgewebe verwandelt: — denn „alle Wirklichkeit wird für uns zur bloßen Vorstellung, wenn wir uns das Absolute nur als Vorstellung, wenn gleich als **Vernunftvorstellung** denken." (S. 109.) Also das Absolute müßte vielmehr als dasjenige begriffen werden, das durch seine Idee sich selbst als Wirkliches und Urwirkliches ankündigt; aber freilich ohne den „Glauben an die Vernunft" (S. 110.) muß jene Idee und der Gedanke ihrer Wirklichkeit vor der Reflexion sich immer wieder in ein nur subjektiv-nothwendiges Vorstellen verwandeln, womit alle Realität dahinsinkt. — Jener Glaube selbst aber — als der unmittelbare — steht unter der Reflexion — als dem entwickeltern Bewußtseyn, und so wird, wie oft er auch zurückkehre, wie kräftig er sich geltend mache, die Reflexion wie durch ein vernichtendes Wort seine Bedeutung immer wieder zerstören können: Wohl bist Du unabweislich und unaustilgbar im Bewußtseyn, aber nur als sein subjektiver Schein, als seine illusorische Nothwendigkeit, da Du nie die eigene Gränze überspringen, über Dich selbst hinaus gelangen kannst! Und dieses Schwanken, dieß schmerzvolle Ringen des Glaubens mit der stets wieder vernichtenden Reflexion charakterisirt eben jene Schrift in allen ihren folgenden Theilen: hinter den Gaben, die jener aus der Tiefe der Vernunft hervor-

hebt, steht die Reflexion wie ein tückischer Feind, und schon vor ihrem Drohen versinken sie in Nichts! Und so kann auch der Machtspruch, mit der endlich in jener Schrift der Streit überall zu Gunsten des Glaubens geendet wird, nur von augenblicklicher Wirkung seyn, während im nächsten Momente der arge Kampf zu endlosem Wechsel von Neuem beginnen muß: und selbst der Verfasser kann durch seine Schrift nicht zu fester Gewißheit und rechter Befriedigung gelangt seyn; vielmehr bricht, je inniger sein Gefühl sich ausspricht, je begeisterter Er jede höhere Wahrheit zu umfassen sucht, desto schmerzlicher die innere Zerrissenheit hindurch, welche ein tiefes Gemüth mit einer beschränkten Verstandesansicht in Widerspruch gerathend nothwendig erleidet. Aber eben dieß macht unseres Erachtens die hohe Bedeutung jener Schrift gerade für unsere Zeit aus, daß dieser Kampf in ihr mit ganzer Kraft, wenn auch ohne entschiedenen Sieg, durchgestritten worden.

Doch bezeichnet der Verfasser an einer wichtigen Stelle deutlich den Moment, durch welchen die Reflexion in sich selbst zum Widerspruche gebracht und dadurch eigentlich wissenschaftlich vernichtet werden kann: nur hat er ihn nicht in ganzer Schärfe und in dialektischem Zusammenhange vorgetragen, so daß er nur als eine abgesonderte Betrachtung neben den andern dasteht, ohne die umgestaltende Wirkung auf die ganze Ansicht zu üben. — Bei der vierten Erklärung: was Wahrheit sey (S. 116.), wird behauptet, daß die Vorstellung von etwas Wirklichem überhaupt nothwendig sey; denn es könne Niemand begreiflich machen, wie eine solche

Vorstellung aus dem bloßen Vorstellungs-vermögen entspringen könne: dieß werde durch sich selbst (durch sein bloßes Seyn) also Zeugniß einer Wirklichkeit und Realität überhaupt; und auf dieser indemonstrabeln und unmittelbar gewissen Anschauung des Wirklichen beruhe der Begriff der Wahrheit in jeder Bedeutung dieses Wortes. (S. 118.) — Damit ist aber eigentlich behauptet, daß, indem der Begriff eines Vorstellens, Wissens schlechthin festgehalten wird, dieß zufolge seines Begriffes nicht seyn kann ein leeres, Nichts in sich abspiegelndes, wo es sodann Wissen des Nichts, d. h. Nicht-Wissen, ein sich selbst aufhebender Widerspruch wäre; sondern, daß das Wissen durch sein bloßes Seyn unmittelbar einen Inhalt, eine Realität voraussetzt, die es selbst erst möglich macht: und so ist Wissen durch sich absolutes Zeugniß eines Seyns **überhaupt**, das nur sofort nicht wieder als ein vom Wissen Getrenntes, objektiv ihm Entgegengesetztes gefaßt werden muß, sondern als innerlich Eins mit ihm, wie es hier der Begriff erfordert. Und die eintretende Reflexion könnte zwar wohl im Einzelnen eines Seyns und eines Wissens Realität in Zweifel bringen, wie z. B. die Objektivität einer Außenwelt; nicht aber kann sie das Seyn, die Realität im Wissen überhaupt abläugnen, weil sie damit den Begriff des Wissens (Vorstellens) selbst aufgehoben hätte, und mit ihrer eigenen Voraussetzung in Widerspruch gerathen wäre. Dieser dort wenigstens angedeutete Proceß der sich durchführenden und damit über sich selbst hinaustreibenden Reflexion — nothwendig einer der wichtigsten Wendepunkte in der ganzen Philosophie — ist in der Wissenschaftslehre begonnen

und

und vollendet worden, die daher als der erste eigentlich wissenschaftliche Schritt über Kant hinaus angesehen werden kann, damit aber zugleich als der absolut nothwendige, indem er die reflektirende Richtung der Philosophie seit Locke erst in sich vollendet und zum Abschluß gebracht hat. Sie bezeichnet daher den Uebergang in eine neue wissenschaftliche Zeit, deren Elemente der folgende Abschnitt näher darlegen wird.

Doch an der Schwelle der philosophischen Vergangenheit sey es uns noch erlaubt, anerkennend eines Mannes zu gedenken, der in seiner Art selten, ja bewundernswerth, auch für uns noch in vieler Beziehung als Muster wissenschaftlicher Gesinnung gelten könnte; wir meinen Carl Leonhard Reinhold. Sollte auch im Großen und Ganzen die Wissenschaft nicht wesentlich durch ihn gefördert seyn, sollte auch keine seiner Behauptungen die Probe halten — Etwas, worüber wir um so mehr uns des Urtheiles enthalten, da seine letzten Schriften uns nicht hinreichend bekannt geworden sind — so bleibe doch der edle Gleichmuth, der in der Wissenschaft keine Gegner kennt, sondern nur Genossen, wie gegnerisch auch sie selbst ihn behandeln mochten, die anerkennende Wahrheitsliebe, die sogar vom Verspottenden noch zu lernen sucht, die ungetrübte Heiterkeit, selbst der verschmähenden Zeit noch bis zuletzt mit freundlicher Belehrung nahen zu wollen, hochgeehrt, ja bewundert unter uns! Aber so viel gilt der Ruf eines großen und starken Geistes, daß selbst Männer, die um Nichts selbstständiger und originaler zu seyn scheinen, da sie nur mühsam mit fremden Ge-

danken ihr litterarisches Leben fristen, dennoch mit der behaglichsten Selbstgenügsamkeit das Urtheil der Verwerfung über ihn aussprachen, bloß weil Er Selbst bekannt hatte, er sey nicht Original, sondern suche unablässig noch zu lernen von den mitforschenden Genossen.

Dritter Abschnitt.

Rückblick auf alles Vorhergehende. — Die Philosophie der gegenwärtigen Epoche.

Wir nahen der philosophischen Gegenwart. Sollte es im vorigen Abschnitte uns zu zeigen gelungen seyn, wie die zuletzt dargestellten Philosophien in einem lediglich negativen Resultate endigen, zugleich aber mit den innern Elementen ihrer Ansicht vorbereitend und verheißend auf eine durch jene Negativität selbst vermittelte spekulative Erfüllung hinweisen: so stehen wir jetzt daran, diese, insoweit sie bereits wirklich hervorgetreten seyn möchte, an den neueren Erscheinungen der Philosophie nachzuweisen; ein um so schwierigeres Unternehmen, als eben hier Alles noch Gegenwart, Werden, Entwickelung ist, ja Vieles ein annoch zu Leistendes seyn möchte, wodurch es also zugleich in die verborgene Zukunft hinüberspielt. Ueberhaupt aber haben wir es hier nicht mehr mit abgeschlossenen, in sich zu Ende gekommenen Lehren zu thun, vielmehr mit solchen, die noch in voller Entwickelung begriffen sind: zudem ist auch das in ihnen geltend gemachte Princip so vielseitig in seinen Beziehungen, und in seiner möglichen Entwickelung so reich, daß wir wohl an der Schwelle einer neuen philosophischen Epoche zu stehen scheinen, ja auf mancherlei reiche Saaten hoffend hinausblicken können, keineswegs aber schon die ganze Aernte zu überschauen im Stande sind.

Deßhalb muß aber auch unsere Darstellung von hier aus eine veränderte Form annehmen. Bei einem philosophischen Principe, das tief angelegt und umfassend in seinen Folgen, zugleich noch in Entwickelung begriffen ist, kann es offenbar weniger darauf ankommen, dasselbe bis in seine einzelnen Verzweigungen zu verfolgen; — möchte doch manche falsche Richtung, mancher verfehlte Versuch darunter seyn, welche Zeit und reifere Durchbildung schon tilgen werden; — sondern dieß wird offenbar das Wichtigste seyn müssen, sich in das eigentliche Princip, in den Urquell der ganzen Denkweise hineinzuversetzen, theils damit uns bei den verschiedenen Ansichten und durchkreuzenden Richtungen, die aus derselben hervorgegangen, eine klare Uebersicht möglich bleibe, theils damit an der Hervorhebung des Gemeinsamen recht deutlich werde, was die Gegenwart entschieden geleistet, was dagegen der Zukunft noch anheimzustellen sey. Und auch sonst scheint eben deßhalb es in der That nicht ohne alles Verdienst zu seyn, die gemeinsame Mitte, die Alle verbindende Grundansicht rein hervortreten zu lassen, damit Mancher, der, weniger vom Bewußtseyn der höheren Einheit begleitet, sein Werk im Einzelnen treibt, sich daran orientiren möge, manche völlig verirrte Richtung aber dabei von selbst sich als solche kund gebe. — Ueberflüssig aber scheint es fast, bei dieser Darstellung, wo es nirgends auf Namen oder Person ankommt — daher diese auch kaum genannt werden — sondern überall lediglich auf die Sache, alle persönlichen Deutungen zurückzuweisen, und ausdrücklich zu bezeugen, daß es nicht auf gewöhnliches Recensentenlob oder Tadel hier abgesehen sey! — Wenn auch eine Ansicht sich als eine noch minder ent-

wickelte erweiset, und durch sich selbst in eine vollendetere hinübertreibt; so verliert sie selbst darum nicht an ihrem Werthe, oder ihr Urheber an Ruhm und Bedeutung, — denn eine jede Gestalt der Wahrheit hat unbedingten und unvergleichbaren Werth; — vielmehr ist sie auch nur als Stufe und Vermittelung eine nothwendige Form im allgemeinen Fortgange der Idee, eine der wesentlichen Gestalten der ewigen Wahrheit, die selbst unvergänglich sind wie Sie! Und eben in dieser Beziehung lassen wir auch hier nochmals die philosophische Vergangenheit an uns vorübergehen, und überschauen noch einmal die Reihe der trefflichen Geister, die langsam fördernd am Werke der Wahrheit uns die Gegenwart heraufgeführt haben!

* * *

Descartes, ein kühner, muthvoller Geist, war der Erste, der es wagte, selbstvertrauend alle gegebene Erkenntniß von sich zu weisen, um in schöpferischem Denken die Welt der Wahrheit neu sich aufzubauen. — Wie indessen dem Denken selbst das Vermögen beiwohne, durch seine subjektive Thätigkeit das objektiv Wahre aus sich zu entwickeln, oder: wie das Denken unmittelbar Erkennen werde; diese Frage überging Er und jene ganze wissenschaftliche Epoche; sich begnügend, wie es scheint, mit der mehr oder minder deutlich vorausgesetzten Uebereinstimmung zwischen Wissen und Seyn überhaupt. — Doch ist, davon abgesehen, jene That, die Befreiung des Denkens von jeder Voraussetzung, so wie seine Schrift de methodo in dieser Rücksicht auch jetzt noch als epochemachend anzusehen, und dieß für

sein größtes Verdienst anzuerkennen. Aber wie geistreich und in die Tiefe deutend auch im weiteren Verfolge seines Philosophirens einige seiner Blicke waren; er schien sie selbst nicht recht zu verstehen in ihrer ganzen Wichtigkeit und folgenreichen Beziehung, sondern statt tiefer eindringend diese zu entwickeln, strebte er, gleich einem ungeduldigen Eroberer, schon im ersten Anlaufe das ganze Reich der Wahrheit zu umfassen und sich zuzueignen. Aber eben hier, wo so leicht Phantasie und Willkühr des Denkens sich bemächtigen, brachte er nur ein mannichfach verzerrtes, traumähnliches Nachbild der Wirklichkeit hervor. Seine Physik, wie seine psychologischen Erklärungen werden immer ein merkwürdiges Beispiel bleiben, wie weit ein formales Systematisiren nach dürftigen Principien von Wahrheit und natürlicher Anschauung sich entfernen kann. — Doch schon seine nächsten Nachfolger drangen tiefer ein in das von ihm nur Angedeutete, und Malebranche, den wir ohne Zweifel für den tiefsinnigsten Denker erklären müssen, den Frankreich hervorgebracht, bezeichnete gleich auf das Schärfste den Mittelpunkt, gegen welchen eigentlich alle Untersuchung sich richten müsse, durch den Satz: daß wir alle Dinge in Gott sehen. Dieser also ist die höchste Einheit, in der sich Alles durchdringt und ausgleichend begegnet, und in dessen Idee allein, was nur überhaupt verbunden ist, vereinigt gedacht zu werden vermag: — so auch ist er der Grund der Einheit der höchsten und letzten Disjunktion, von Wissen und Seyn, von Ding und Bewußtseyn. Und schon die ersten Cartesianer hatten bei der Frage nach der Gemeinschaft der einzelnen Seele mit ihrem Körper wenigstens hingedeutet auf diese höchste Einheit, wiewohl dieß hier

noch, wie auch bei Malebranche, fast nur einem seltsam kühnen Axiome glich, und keineswegs schon zu wissenschaftlicher Form und Bewußtseyn gediehen war.

Aber von hier aus war es nur noch ein Schritt um, jenen Satz umkehrend oder vom Ausdrucke der Subjektivität befreiend, zu sagen: Alle Dinge sind in Gott, und das Bewußtseyn derselben ist gleichfalls nur eine einzelne Form des Einen göttlichen Wesens; und hieran ist als sogleich sich ergebende Konsequenz die Grundansicht Spinosa's ausgesprochen. Können wir nämlich auch nicht einen historischen Fortschritt nachweisen von Malebranche zu Spinosa, da Letzterer der Zeit nach früher zu setzen ist; so zeigt sich doch daran das ungleich Wichtigere, wie innerlich verwandt alle diese Ideen sich sind, indem eine gemeinsame Wurzel der Wahrheit sie trägt; — aber wie sie dennoch, nur um eine Stufe weiter entwickelt, äußerlich als ganz andere erscheinen, und so vom obenhin — sie Ueberblickenden für entgegengesetzte Lehren gehalten werden können; während wir im Gegentheile hierin, wie in allen eigentlich tieferen Wahrheiten des Erkennens und des Gemüthes auch die äußerlich entlegensten Geister und die verschiedensten Individualitäten wunderbar einig finden würden, wenn wir nur absehen wollten von der äußern Form, in welche zufällige Bildung oder historische Beziehungen den Kern derselben eingehüllt haben.

Wenn nun Spinosa's ganzes Denken in der einfach erhabenen Anschauung wie begeistert aufging, daß all das unendlich Einzelne, wie es dem sinnlichen Bewußtseyn erscheint, Nichts sey und vermöge an

sich, sondern daß es ewig befaßt und geordnet liege im Wesen der Gottheit, daß alle äußerliche Disharmonie und aller Kampf, ja selbst was uns als Böses erscheint, schon innerlich geordnet und gelöst sey, und die tiefste Eintracht nicht verlasse; und wie diese Einsicht für den menschlichen Geist zugleich die einzige Quelle der wahrhaftigen Erkenntniß und der eigentlichen Glückseligkeit sey, indem daraus die wahrhaft verstehende Liebe Gottes entspringe (Ethic. P. V. Prop. 25—33.); wenn hieraus zugleich seine fast orientalisch tiefsinnige Lehre von der Ewigkeit der menschlichen Seele in Gott hervorging, weil sie ein Funke der Liebe geworden sey, mit der Gott in seiner Unendlichkeit sich selber liebt: was können wir sagen, daß ihm abgegangen wäre an der tiefsten zugleich und begeisterndsten Erkenntniß, wenn nicht dieß, daß er von jener Anschauung wie überwältigt, theils dieselbe nicht aus ihrer abstrakten Allgemeinheit zum dialektisch entwickelten Begriffe fortzuführen vermochte, wodurch Gott ihm nur ein abstrakt Unendliches geblieben ist, einem eben so abstrakt Endlichen gegenüber, welches nur in ihm gesetzt wird, keinesweges aber aus der Idee desselben abgeleitet; theils daß er auch die concrete Wirklichkeit nirgends in ihrem eigenthümlichen Wesen lebendig begriffen, indem seine Erklärungen der einzelnen Formen und Erscheinungen derselben über alle Massen dürftig und abstrakt geblieben sind. Und wenn Andere immer in ihm den konsequenten Denker bewundern, möchten wir vielmehr in seiner Philosophie das tiefsinnige Gemüth erkennen, welches noch nicht in der wissenschaftlichen Form einen völlig durchbildeten begriffsmäßigen Ausdruck gefunden: und alle Vorwürfe, die

man, im Einzelnen unstreitig mit großem Rechte, gegen die Lehre Spinosa's gerichtet, möchten unseres Erachtens in jener ungenügenden, abstrakt ertödtenden, ja lückenhaften Behandlung ihren Grund haben, während der innerste Geist des Mannes, seine alldurchdringende Anschauung als eine höchst lebendige, ja erhabene uns erscheint. — So hat er unstreitig nirgends vermocht, zum Begriffe einer individuellen Einheit und wahrhaften Persönlichkeit wissenschaftlich sich zu erheben, weßhalb er auch keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur eine abstrakte Ewigkeit der Seele in Gott, dem gleichfalls abstrakten, dunkel Unendlichen zu begreifen vermochte. Aber wie unbefriedigend auch alle Erklärungen der einzelnen Phänomene der Körperwelt und des Bewußtseyns (besonders im zweiten und dritten Buche der Ethik) erscheinen mögen; dennoch behalten sie eine gewisse formale Grundwahrheit, ja wie räthselhaft geheimnißvolle Aussprüche schließen sie oft eine tiefere Bedeutung in sich: nirgends aber sind sie so völlig entfremdet von der Wahrheit und so abgeirrt von aller natürlichen Anschauung, wie es bei Descartes und andern oft sehr scharfsinnigen Hypothesentheoretikern sich findet, weil hier schon die tiefe Grundanschauung der ganzen Lehre ihn davor schützte, die ihn auch in den einzelnen Problemen vor völliger Desorientirung bewahrt hat.

Ueberhaupt aber tritt an Spinosa das große Gesetz aller wissenschaftlichen Durchbildung recht deutlich hervor: daß das abstrakt Allgemeine überall das Erste, Fundamentale seyn müsse, aus welchem, wie aus einem fest umschlossenen Keime, erst die concreten Bestimmungen

sich entwickeln können. Und so bleibt Er unseres Erachtens immer der gemeinsame Sammelpunkt der neuern Philosophie, von wo aus die vereinte Forschung sich tiefer zu begründen und reicher zu entwickeln hätte.

Wer es aber vermocht hätte, jene Starrheit abstrakter Bestimmungen, wie sie bei Spinosa noch vorwaltet, zu verbannen, und über die Wirklichkeit selbst das Wort des Lebens auszusprechen, der würde nach Jenem der Wissenschaft den höchsten Fortschritt bereitet haben. — Dieß war unseres Erachtens Leibnitzen vorbehalten, — dem lange und auch neuerlich nicht nach Gebühr gewürdigten Denker — als dessen große Aufgabe wir bezeichnen können, Gott als einen Gott der Lebendigen und nicht der Todten darzustellen. Und eben sein Begreifen der unmittelbaren Wirklichkeit als einer durchaus lebendigen und beseelten mußte auch den Begriff des Absoluten bei ihm aus der abstrakten Nothwendigkeit befreien, in welcher er bei Spinosa aufging. Die Weltanschauung Spinosa's wurde jedoch dadurch wesentlich nicht aufgehoben; sie wurde nur höher verklärt und mit Leben durchdrungen, indem es den Versuch galt, die unmittelbare Wirklichkeit mit ihr völlig zu versöhnen und auszugleichen; — ein Versuch, der bei Leibnitzen fast nur um der Form willen, die er ihm gab, mißlungen seyn möchte. — Unabhängig von dieser Form wäre seine Ansicht in ihren allgemeinen Umrissen etwa folgendermassen zu bezeichnen:

Alles Einzelne zeigt sich als ein absolut Verfließendes: es verändert in stätiger Entwickelung seinen Zustand so lange, bis es selbst in ein Anderes

übergegangen. Dieß der Grundtypus alles Erscheinenden. — Aber das Verfließende weist nothwendig in sich hin auf ein Dauerndes, das jenem Halt und Grund gebe, die Erscheinungswelt mithin überhaupt auf ein Seyn; und hier beginnt die Aufgabe des Denkens, aus jener Erscheinung des Seyns sein Wesen zu deuten.

So gewiß ein Werdendes ist, so ist auch ein im Werdenden Unvergängliches, ein Seyn, das jedoch zufolge seiner eigenen Natur unmittelbar als Werdendes — stetig sich Verwandelndes — erscheint: ein Seyn also, das durchdrungen ist vom Werden, oder das seinem Wesen zufolge nur als Werdendes zu existiren (wirklich zu seyn) vermag. Aber eben deßhalb ist sein Werden ein aus seinem Innern, diesem gemäß, sich Entwickelndes, kein seinem Wesen fremdes, erst anderweitig mit ihm zu vermittelndes Princip: sein Seyn ist ein Werden durch unendliche Momente hindurch; es ist Substanz, die stetig aus sich die Accidenzen wechselt, (Monas).

Aber die äußerlich unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge deutet auch auf innerlich unendliche, qualitativ eigenthümliche Substanzen, die eben das Schauspiel einer Welt uns bereiten. Und so ist die gesammte Welt der Erscheinung ein Resultat unendlicher, innerlich wandelnder Urrealitäten, die aus sich selbst sich entwickelnd, jede nur ihrer innern Natur gemäß, dennoch nicht in unendliche Einzelnheit zerfallen, sondern in dieser Unendlichkeit vielmehr ein organisches Ganze, mithin eine höhere, sie selbst umfassende Einheit darstellen. Keine derselben ist eine absolute — durch sich, was sie ist; überhaupt also

kann das Denken bei ihnen als dem Letzten und Unbedingten nicht stehen bleiben, sondern es wird dazu fortgetrieben, sie selbst als in einer höhern Einheit befaßt zu begreifen. So ist jede der Substanzen dennoch in der Ursubstanz befaßt; ein ordnendes Maaß gebendes, in jedem Einzelnen die Einheit darstellendes Princip durchdringt Alles, — es ist Gott. Und so steigt die Betrachtung vom Unmittelbarsten bis zum Höchsten in geordneter Sicherheit allmählig empor, erst in diesem, als dem letzten nothwendigen Gedanken, völligen Abschluß findend. Und wie das Erscheinende uns auf innere substantielle Kräfte leitete, so diese, indem sie in allen Momenten ihres Daseyns nur die höhere Einheit in sich ausprägen, auf eine schöpferische, alldurchdringende Ursubstanz in ihnen: diese erst macht das Einzelne zum All, wie sie das All auch im Einzelnen wiederstrahlen läßt.

Indem aber jenes Wiederleuchten des Einen im Andern und des All in jedem Einzelnen, jene in einem Mittelpunkte zusammentreffenden Strahlen organischer Beziehungen — überhaupt das seelische Princip, wie Leibnitz gezeigt hat, — höher entwickelt das Bewußtseyn (Selbstbewußtseyn) begründen, indem sonach alle Wesen nur mehr oder minder beseelte sind, indem ferner alles Einzelne in immer höherer Einheit umfaßt, immer umfassenderen Beziehungen eingeordnet ist, und so das Beseelte stets von höher Beseeltem umschlossen: so ist auch jene schöpferische allordnende Ureinheit nur als das Alldurchschauen, als **Urbewußtseyn** zu denken, — nicht mehr als mechanisch treibende Nothwendigkeit, als blinde Kraft, welcher Vorstellung Spinosa wenigstens durch die Form seiner Philosophie allzunahe gekommen! — Und

so schließt sich jene Lehre mit ihrer höchsten Konsequenz in dem kühnsten, und dennoch einfach gewaltigsten Gedanken ab, daß das Urseyn, die allumfassende Wurzel aller Dinge, damit zugleich das Ursehen, das alle Dinge durchschauende Licht sey: und das höchste Räthsel aller Betrachtung, wie das unendlich Einzelne in seiner eigenthümlichen Entwickelung dennoch nur die ewige Ordnung, die absolute Einheit darstelle, wie Jegliches, geschieden von allem Andern und nur aus seiner Eigenheit sich vollziehend, dieß ganze All dennoch in verborgenen Beziehungen in sich zu tragen vermöge, — erhält hier die einfachste, doch tiefste und beziehungsreichste Lösung: Bewußtseyn ist das Wort dieses Räthsels; denn also müssen wir nennen jenes wunderbare, doch uns so vertraute Vermögen, das Nichtseyende dennoch schon zu besitzen, und das unendlich Andere, Weitgeschiedene zu innerer Ordnung und wechselseitiger Beziehung in sich zu vereinen. Bewußtseyn ist das höchste Princip, der Träger aller Dinge, und Gott ist nur als Bewußter, auch als Urheber und Erhalter aller Dinge — wirklich als Gott — zu denken: ein Satz, den wir auch unserer philosophischen Epoche, ihren abstrakten Gotteslehren gegenüber, zu einiger Beherzigung empfehlen.

Wenn daher Spinosa den Gedanken der absoluten Substanz geltend machte, an der alle concreten Bestimmungen des Endlichen als das Wesenlose sich brechen und in ihr untergehen; so hat Leibnitz dieß Verhältniß tiefer und wesentlicher also bestimmt, daß die absolute Substanz als lebendige Einheit der unendliche Geist sey, Geist überhaupt die einzige Realität, und daß auch das Endliche als concrete, aber

immanent sich wandelnde Substanz zu begreifen sey. — Spinosa sprach: Alles ist in Gott, und nur die Bewährung seiner unendlichen Macht. Und Leibnitz setzte hinzu: Gott selbst ist der unendliche Geist, der mit innerer Beseelung Alles Durchwohnende; und seine Allmacht ist darum allordnendes Bewußtseyn, und die Seelen ruhen als ewige in seinem Schooße. Und wenn hiermit nur erst noch das Allgemeinste geschehen, nämlich den Gedanken des Absoluten, als des absoluten Bewußtseyns zu fixiren; so ist doch gerade hieran der tiefer dringenden Betrachtung ein fester Anhalts- und ein richtig leitender Ausgangspunkt gegeben.

Aber auch die Leibnitzische Philosophie wurzelt nur in einer einzigen Grundanschauung, deren durchgeführte Konsequenz sie eigentlich ist: es ist die Anschauung des Lebens, der Entwickelung jedes Einzelnen aus einem innern, ihm eigenthümlichen Princip; wodurch die Individualität, eben das, was in Spinosa's Lehre eigentlich durchaus verläugnet war, zu tieferer Anerkenntniß gelangt ist. Indem Leibnitz jedoch dieß sein Princip fast nur fragmentarisch und nach einzelnen Seiten hin darstellte, außerdem aber noch seiner Darstellung eine durchaus exoterische Form zu geben sich genöthigt sah: so möchte es fast einem lebendigen Keime zu vergleichen seyn, der in eine harte Schale eingeschlossen, noch nicht zu rechter Entfaltung hat gelangen können. Sollten daher Manche erinnern, daß unsere Darstellung ganz abweiche von der Form und den Ausdrücken, die Leibnitz selbst seiner Lehre gegeben; so glauben wir doch eben darin den Kern derselben dargestellt, und zugleich den Gang bezeichnet zu haben, durch welche Leibnitz,

seine Grundanschauung allmählig entwickelnd, bis zum Mittelpunkte seiner Lehre aufgestiegen ist: und es könnte in dieser Beziehung erläuternd seyn, damit zu vergleichen, was der Verfasser bereits an einem andern Orte*) über das Grundprincip der Leibnitzischen Philosophie und ihr Verhältniß zu Spinosa bemerkt hat.

* * *

Da bereitete aber die Philosophie sich zugleich von einer andern Seite her die Befreiung von einem tief im Bewußtseyn liegenden Zwiespalte. Gleich ursprünglich muß sich dieß nämlich begreifen als in einem seltsamen Dualismus befangen. — Der Geist findet sich unmittelbar einer Außenwelt gegenüber; sie drängt sich ihm unwiderstehlich auf, und er fühlt sich, wie geöffnet ihren Eindrücken, und von der Gewalt derselben ohne sein Zuthun beherrscht. So scheint er sich nichts Selbstständiges, Eigenes, vielmehr nur die Fortsetzung der Außendinge, die in ihm mannichfaltig sich abspiegeln und brechen. — Aber von der andern Seite ist er eben so unmittelbar absoluter Freiheit sich bewußt, — eigene Vorstellungen aus sich zu erzeugen, ja eines Willens, des durchaus selbstständigen und durch keine äußere Macht zu überwältigenden Vermögens, zurückzuwirken auf jene Außenwelt. — Was nun wäre sein eigentliches Seyn, die Wurzel seines Wesens, — die geistige Selbstständigkeit, oder das leidende Empfangen, und was nur Schein und Täuschung — jenes Hingegebenseyn einer fremden Macht, oder seine Freiheit?

---

*) Vorschule der Theol. Einleitung, S. XXX. XXXI.

Und dieß ist überhaupt die andere Seite, wie sich unmittelbar und am Wesen des Menschen selber die Aufgabe der Philosophie entwickelt, welche auch von hier aus, vollständig durchgeführt und gründlich erwogen, dem höchsten Standpunkte der Betrachtung zuleitet, so wie, wenn die Spekulation von den allgemeinsten ontologischen Fragen anhebt, endlich auch jenes Problem sich daran anschließen wird, indem die Untersuchung über das Verhältniß des Bewußtseyns zur Objektivität hier um so weniger übergangen werden kann, als jede Philosophie ihre eigene Möglichkeit zu erklären, d. h. zu begründen hat, wie sie selbst in dem subjektiven Processe ihres Denkens das objektiv Nothwendige zu erkennen vermöge.

Locke, der an dem bezeichneten Punkte seine Untersuchung begann, faßte sie in einfachster Gestalt: welches der Ursprung aller Erkenntniß sey? — Der unmittelbare Zustand des Bewußtseyns ist ein Empfangen sinnlicher Eindrücke; dieß erst giebt ihm überhaupt einen Inhalt, eine Erfüllung, die es nun durch reflektirende Thätigkeit weiter entwickeln und bearbeiten kann, keineswegs damit aber zu einem neuen, qualitativ entgegengesetzten, rein unsinnlichen Inhalt zu gelangen vermag. Die Quelle aller Erkenntniß ist das sinnlich Unmittelbare, — war das auf diesem Wege leicht gefundene Resultat jener Philosophie.

Aber — so gestaltete sich bei tieferer Erwägung die Frage — jenes sinnlich Einzelne, welches Du für die ursprüngliche Realität erklärst — ist es denn, und was ist es? Setzest Du es entgegen dem Geiste als ein innerlich Anderes, so vermögen beide, als das absolut Entgegengesetzte, sich Undurchdringliche überhaupt

haupt nicht für einander zu seyn, gegenseitig sich zu offenbaren: sie sind als solche durchaus nicht für einander vorhanden. Aber eben dieß äußerliche Etwas, dieß sinnliche Ding, welches dennoch, als für den Geist existirend gedacht, einen Widerspruch in sich schließen würde, löst bei tieferer Erwägung sich auf in eine Complexion von Empfindungen des Geistes selber, die sinnliche genannt, und unverständlicher Weise einem äußern Dinge als seine Einwirkungen auf den Geist zugeschrieben werden, weil sie mit Energie und Lebhaftigkeit sich ihm aufdrängen; jedoch als das vom Geiste Empfundene überhaupt nur dem Gebiete des Vorstellens angehören, in und für den Geist seyn können. Doch ist, was als in und für den Geist gedacht wird, nothwendig ihm verwandter Natur, — Vorstellung oder Vorstellendes; — nicht aber vermag es ein schlechthin Ungeistiges zu seyn, eine materielle Welt, die daher, wenn sie auch vorhanden wäre, in keinem Sinne für den Geist zu existiren vermöchte. Und so hebt eben das Faktum des Bewußtseyns einer sinnlichen Welt ihren Charakter als einer dem Geist entgegengesetzten, materiellen auf; und es bleibt überhaupt nur Geist als existirend für Geist, und nur der gegenseitige Einfluß desselben als Erklärungsgrund auch der sinnlichen Vorstellungen übrig; woran die kühne, wenn auch noch nicht ganz durchbildete und zu völligem Selbstverständniß gelangte Ansicht Berkeley's ausgesprochen ist, die wenigstens in vollkommener Widerlegung von Locke's Sensualismus besteht. — Und in Hume vollendete sich nun die durch Locke begonnene Richtung des trennenden Reflektirens über jenen Gegensatz zwischen dem Innen des Bewußtseyns und dem Außen einer Sinnenwelt

bis zur Aufhebung desselben durch völlige Negation des Einen Gliedes. Ist jene Sinnenwelt nur eine Complexion von Vorstellungen des Geistes selber, wie von Berkeley ermittelt worden, so ist auch jene nur von subjektiver Bedeutung, nur für und in dem Geiste vorhanden; worauf aber diese Vorstellungen deuten, welch ein Ansich ihnen zu Grunde liegen möge, bleibt dem in seine Subjektivität Eingeschlossenen ewig unbekannt. So ist das Universum nur ein unendliches Schauspiel des Geistes, das er wohl betrachten, nicht aber über seinen Sinn irgendwie sich verständigen kann. Das Bewußtseyn vermag theoretisch nur dessen gewiß zu werden, daß jede theoretische Gewißheit über seine eigene unmittelbare Existenz und über sein subjektiv Thatsächliches hinaus schlechthin ihm versagt sey: und diese absolute Negativität ist das Resultat der Humeschen Philosophie.

Aber der in Berkeley und Hume allzurasch abgeurtheilte Proceß der Reflexion sollte in **Kant** und seinen Nachfolgern zu tieferer Durchbildung von Neuem beginnen. Indem jenes Princip der Reflexion sich hier als absolute Besonnenheit geltend zu machen suchte, d. h. das eigene philosophische Verfahren von dem steten Bewußtseyn und Beweise seiner Nothwendigkeit begleitet seyn sollte, worin Form und Inhalt sich absolut durchdringen, indem die Form, als nothwendige erkannt, hier auch die Nothwendigkeit des Inhaltes setzt, und umgekehrt; — indem ferner in diesem Zusammenhange zuerst die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie überhaupt

sich erheben mußte: so hätte sich dieser ganze Gesichtspunkt zunächst immerhin in der Form einer „kritischen Erwägung des Erkenntnißvermögens" aussprechen können, wenn in der That nur diese Erwägung dabei die Kritik auf ihr eigenes Beginnen angewendet, oder das Princip der Besonnenheit, woraus sie hervorgegangen, an ihrer Untersuchung selbst geltend gemacht hätte. So aber wurde dieselbe gleich Anfangs durch eine seltsame Besinnungslosigkeit über das eigene Thun in mancherlei unkritisch entlehnte Vorstellungen verwickelt, die ihrer Untersuchung im Beginne schon eine verfehlte Richtung gaben. So stellte sie zuerst den verwirrenden Gegensatz zwischen einer subjektiven Form des Bewußtseyns und einem objektiven Ding an sich auf, woraus nun für die ganze folgende Untersuchung die unheilbare Trennung zwischen der bloß subjektiven Erscheinung des Seyns und seiner schlechthin unerkennbaren Objektivität sich ergab. Unkritisch aber müssen wir diese ganze Vorstellung und Voraussetzung nennen, weil sie wesentlich auf der Lockeschen Ansicht vom Dinge als dem das Bewußtseyn „Afficirenden" beruht, welche die Kritik gleich Anfangs hätte erörtern und von Grund aus zerstören sollen.*) Ein Erkenntnißvermögen ferner, diesem Ausdrucke zufolge innerlich Eins und ein organisches Ganze, konnte nur als ein sich entwickeln-

*) Die genauere Nachweisung davon und zugleich also den Beweis jener Behauptung hat man in der vorstehenden weitläuftigern Kritik der Kantischen Philosophie zu suchen, so wie überhaupt diese zusammengedrängte Darstellung in allen ihren Theilen nur durch das Frühere verständlich werden kann.

des, aus sich selbst sich vollziehendes betrachtet, und in diesem Selbstvollziehen ihm zugesehen werden; was denn eben die Form der kritischen Untersuchung desselben ausgemacht hätte. Statt dessen wurde es „zerlegt" wie ein todtes Objekt, um seine Zusammensetzung zu erforschen, und die mannichfachen Trennungen und Eintheilungen desselben in Sinnlichkeit und Verstand, theoretische Vernunft und praktische, niederes und höheres Begehrungsvermögen, in zwei Arten von Urtheilskraft, dazu endlich die ganz hindurchgehende Scheidung der apriorischen (subjektiven) Form des Bewußtseyns von seinem aposteriorischen (darum aber dennoch nicht eigentlich objektiven) Inhalte; — alles Dieß ließ den Begriff einer höhern, organischen Einheit des Bewußtseyns, wiewohl derselbe von Kant richtig bezeichnet wurde, dennoch nur wie etwas Aeußerliches, ja Zufälliges an ihm erscheinen, während doch gerade hierin der Mittelpunkt der ganzen Untersuchung gewesen wäre. Woher das Band für dieß Alles im Bewußtseyn, ja wie ist auch nur äußerlich die Einheit der Seele, die Persönlichkeit, nach dieser Ansicht zu retten; oder wo findet sich in innerer Selbsterfahrung diese Spaltung in geschiedene streng abgegränzte Vermögen, da vielmehr das stets Fließende und Uebergehende aller Zustände des Bewußtseyns in einander eine solche Ansicht durchaus nicht verstattet?

So fixirte sich als das nächste Resultat der Kritik die Grundansicht, daß alle Objektivität, indem sie in die subjektiven Formen des Bewußtseyns aufgenommen werde, oder in ihnen erscheine, dennoch niemals in ihrem Ansich erkannt zu werden vermöge, sondern, daß alles Erkennen nur subjektiven, die

innere Natur des erscheinenden Gegenstandes gar nicht betreffenden Inhaltes bleibe. Damit wird aber bezeichnet, daß alle Wahrheit eine bloß menschlich — keineswegs objektiv — wahre sey, nothwendig freilich nach den subjektiven Formen seines Geistes, die aber, wären sie andere, auch die Objektivität anders erscheinen lassen würden. — Was an dieser Behauptung Allgemeines ist, — daß nämlich in allem Wissen und Erkennen der Mensch über Sich Selbst allerdings nie hinausgelangen, seinem absoluten Horizonte nicht entfliehen könne, was sich übrigens eigentlich von selbst versteht, und überall vorausgesetzt wird; — dieß hat hier nur den schiefen Sinn erhalten, als ob der Mensch, eigentlich getrennt von aller Wahrheit und Objektivität, indem er sie nur durch das entstellende Auge seines subjektiven Bewußtseyns betrachten könne, nun sich selbst seine Wahrheit mache, die dann freilich nur die seinige, d. h. ein kläglich Menschenwerk seyn würde; — statt, daß die Wahrheit, innerlich ihn tragend, sich selbst ihm faßlich mache und offenbare, insoweit sie es ihm vermag, damit also doch Wahrheit bleibe in all seinem Erkennen. Und dieß ist eigentlich der wichtige Moment des Gegensatzes zwischen aller Reflexion und der natürlichen, so wie der höhern, wissenschaftlichen Ansicht vom Bewußtseyn, welche den unbefangenen Ausspruch des unmittelbaren Wissens durch ihr Urtheil nur bestätigt und rechtfertigt.

Wenn aber einmal eine solche Reflexionsansicht sich geltend gemacht hat, und in die gemeinsame Denkweise aufgenommen worden, so sollte sie eigentlich nur die höchste Toleranz erzeugen, indem sie lehren muß, wie alle Erkenntniß, eigentlich gleich weit entfernt

von der Wahrheit, nur subjektiv menschliche Ansicht enthalte, deren jede daher mit gleicher Befugniß neben die andere treten könne. Aber um so merkwürdiger ist es zu sehen, wie eine Philosophie, deren Kern eben nur diese Lehre war, lange Zeit und fast noch jetzt mit der intolerantesten Härte alle andern „menschlichen Meinungen" neben sich zu verdrängen suchte, da ja jene formale Erkenntniß des bloß Subjektiven alles Wissens (und doch nur dieß ist das Resultat der theoretischen Philosophie Kant's) — noch gar keinen besondern Inhalt, über moralische und religiöse Gegenstände z. B., festzustellen berechtigt ist, und hier eben die schönste Freiheit dem mannichfachsten Meinen eröffnet seyn sollte! — Anders und besonnener benahm sich hierin die alte Skepsis, welche bei ihren negativen Behauptungen es nie versäumte hinzuzufügen, daß sie sich selbst in den allgemeinen Bereich des zu Bezweifelnden mit einschließe, daß ihre eigene Negation nicht minder zu negiren sey.

Aber in dieser höchsten Konsequenz der Kantischen Lehre liegt zugleich ihr höchster Widerspruch, und hiermit ist durch sie selbst der wissenschaftliche Uebergang in einem höhern Standpunkt gegeben. Das Seyn, sich offenbarend dem Bewußtseyn, oder ihm erscheinend, verbirgt sich nach dieser Lehre dennoch eben dadurch ihm unwiederbringlich: seine Erscheinung wird für dasselbe seine ewige Verhüllung, und die Vermittelung zwischen beiden, im Erscheinen ihre trennende Scheidung! Und dieser Widerspruch eben ist es, der hier in seine höchste Spannung gesetzt, die ganze Lehre zerbrechen muß. Was aber erzeugt ihn? Eben jenes erscheinende und doch nicht sich offenbarende Ding an sich. — Aber da ihm

im Verlaufe der Untersuchung sein objektiver Inhalt bereits ganz hinweggeschmolzen, was bleibt es selbst in seiner Leerheit und Bestimmungslosigkeit, als nur die leere Stelle für den noch äußerlich zurückgebliebenen Gegensatz von Subjekt und Objekt, der wesentlich schon verschwunden ist: es kann nur als in und für das Bewußtseyn selber gesetzt erscheinen. Und dieß ist der zunächst geltend zu machende philosophische Moment, aus dem sogleich auch eine andere Grundansicht vom Wissen sich entwickelt. Es ist nicht mehr als ein leidendes Empfangen von Außen, wie bei Locke, nicht mehr als ein in sich eingeschlossenes, subjektives Vorstellen mitten in einer unbekannten Welt, wie bei Hume, nicht mehr als eine Mannichfaltigkeit subjektiver Formen einem Ding an sich gegenüber, wie bei Kant, zu begreifen; sondern als ein durchaus selbstständiges, immanent nach den eigenen Gesetzen seines Wesens sich entwickelndes Princip, als eine völlig in sich geschlossene und aus sich zu erklärende Welt.

Und eben hier erneuert sich die Frage bestimmter, was jene „subjektiven Formen" des Wissens eigentlich bedeuten möchten, ja vor allen Dingen, was das Wissen an sich selbst sey, und unabhängig von jenen einzelnen Beziehungen, die vielmehr aus seinem allgemeinen Wesen erst herzuleiten wären; — was also auch in höchster Allgemeinheit sein Verhältniß zu dem Seyn, dem zweiten Gliede jenes Gegensatzes, in welchem das Wissen unmittelbar sich gegeben findet? — So konstituirte sich die Wissens- oder Wissenschaftslehre zunächst nicht als eine neue, der Kantischen entgegengesetzte Ansicht, sondern als erneuerte, nur schärfer bestimmte Untersuchung der schon

von Locke und Hume angeregten, von Kant aber näher vorbereiteten Frage nach dem Wesen des Bewußtseyns.

Der Urheber der W. L. hat bei mehreren Gelegenheiten kräftig zu verstehen gegeben, daß er überzeugt sey, das größere philosophische Publikum habe den eigentlichen Geist seiner Lehre keineswegs richtig beurtheilt. Indem wir im Nachfolgenden es versuchen, den Kern derselben im Gegensatze und Verhältnisse zu den andern gleichzeitigen Philosophien darzustellen, wodurch ihr Eigenthümliches vielleicht klarer hervortreten möchte, als in einer bloß vereinzelten Charakteristik: so überlassen wir nun dem Kundigen, darnach zu beurtheilen, ob in der That die gewöhnlichen Ansichten über jene Lehre damit übereinstimmen, oder nicht. Mag nun ein Jeder immerhin erklären, daß er dieselbe niemals anders als auf die bezeichnete Weise gefaßt habe: nur bekenne er dann auch, daß die gewöhnlichen gegen sie gerichteten Widerlegungen oder Scheltworte: sie sey Nihilismus, ein leeres Reflexionssystem u. s. w., schwerlich einen vernünftigen Sinn zulassen. Eine andere, tiefer gehende Ansicht dieses Idealismus, welche ihn von außen für unwiderlegbar erklärt, aber behauptet, „daß seine innern Widersprüche ihn platzen machen," womit die Widersprüche im Ich gemeint zu seyn scheinen,*) werden wir später berücksichtigen.

* * *

Die Wissenschaftslehre, durch eine erlaubte Abstraktion fallen lassend alles einzelne und bestimmte

*) Herbarts Metaphysik, S. 69.

Wissen, geht von der Frage aus: was das Wissen, jenseits aller seiner Besonderheit, in seinem absoluten Wesen sey, und setzt dabei voraus, daß, falls sie dasselbe in seiner Einheit richtig begriffen, auch die mannichfaltigen Bestimmungen desselben sich erschöpfend daraus werden herleiten lassen.

Das Wissen an sich ist absolutes Bilden zu nennen, d. h. Vermögen, Princip, Bilder zu entwerfen, oder bildend sich zu entwickeln. Wir können insofern umfassender sagen, Wissen sey absolutes Bildseyn, falls dadurch nur nicht ein Beruhen in einem einzelnen Bilde oder einer Bildform verstanden wird, da jenes nur der abstrakte Ausdruck seiner Allgemeinheit ist, die in der Wirklichkeit lediglich auf eine bestimmte Weise, andern Bestimmtheiten gegenüber, sich darstellen kann. — Absolute Form des Wissens wird aber dasjenige seyn, was durch seinen Charakter als Bildlichkeit überhaupt gegeben ist.

Unmittelbar nämlich tritt in ihm die Unterscheidung hervor, daß es, eben als Bild, sich entgegensetzt dem in ihm Abgebildeten, seinem Inhalte, oder dem Stoffe seines Bildens. Dieser ist als das Erste, absolut ihm Vorauszusetzende zu denken, zugleich aber auch als dasjenige, was nicht getrennt von ihm und innerlich geschieden, vielmehr nur als im Bilden und für dasselbe gedacht zu werden vermag. Um also gleich hier einen für das Folgende wichtigen Satz hervorzuheben: ein absolutes Quale, ein Inhalt ist dem Wissen schlechthin vorauszusetzen, — als welches sich dieser bei weiterer Entwickelung der Theorie auch zeigen möge; — denn es wäre der offenbarste Widerspruch, ein Bilden des Nichts, ein leeres, inhalt-

loses Wissen zu denken: — sodann ist derselbe als innerlich Eins mit dem Wissen zu setzen, d. h. in seinem Bilden ganz und ohne Rückhalt sich darstellend, wie er ist, so daß sein Seyn und sein Bild nur Dasselbige enthalten; — widrigenfalls das Wissen ja abermals zu einem Bilden des Nichts, d. h. zu einem Nicht-Wissen würde, ein Gedanke, der sich selbst aufhebt.

Diese beiden Sätze, wiewohl sie erst im weitern Verfolge ihre eigentliche Bedeutung erhalten können, sind dennoch schon hier als die Voraussetzung festzuhalten, die man bei den folgenden Entwickelungen nie aus den Augen zu verlieren hat.

Indem aber Wissen oder Bild überhaupt voraussetzt ein in ihm Abgebildetes; ist es daher nur innerhalb eines Gegensatzes, und als das Eine Glied desselben zu begreifen, und wo nur dieser Charakter der Bildlichkeit hervortritt, muß auch jener Gegensatz, wenn auch dem Bewußtseyn verborgen, vorhanden seyn. — Wo aber überhaupt ein Gegensatz stattfindet, ist dieser nur für ein Anderes, formal beide als Glieder eines Gegensatzes Vereinigendes, qualitativ sie einander Entgegensetzendes — gegeben; — die Einheit einer Trennung, oder die Trennung in höherer Vereinigung.

So ist nun, da Bild nur in einem Gegensatze gedacht werden kann, damit auch der Gedanke einer höhern Einheit gesetzt, welche, über jenem Gegensatze schwebend und ihn abbildend, erst denselben möglich macht. Dieß begründet nun die eigentliche Form des Wissens als solchen. Bild muß daher in einem höhern Bilde als solches begriffen, der Exponent

seines Wesens ihm unmittelbar hinzugefügt werden; aber indem das Bild, von welchem hier die Rede, nicht ein abstrakter, unwirklicher Gedanke, sondern das absolute Wissen selbst ist; so müssen wir sagen, daß das Wissen zugleich dieses Bild von sich, dieser absolute Exponent seines Charakters sey.

Wissen also ist überhaupt (vor allen weitern Bestimmungen, und als Gemeinschaftliches dieselbe umfassend) Bild, das sich verstehet als Bild, und hieraus ist die Form desselben durch analytische Entwickelung zu finden. — Sein allgemeiner Charakter ist daher auf die Art zu bestimmen, daß es nirgends aufgeht im einfachen Bild-seyn, sondern daß dieß Seyn durch alle seine Momente hindurch begleitet ist von seinem sich selbst spiegelnden Reflexe: jeder Zustand des Wissens ist wiederum Gesehenes, oder kann es werden; und falls der objektivirte Bildzustand in verschiedene Momente zerfiele, so wäre das objektivirende Bild, als das Gemeinsame in jenen Momenten, die Einheit derselben, ihr ordnend Zusammenfassendes, — dasjenige, was wir Selbstbewußtseyn nennen.

Jenes formale Sichverstehen aber zerfällt in einen neuen Gegensatz, dessen beide Hälften wiederum schlechthin durch einander bedingt sind: wir unterscheiden nämlich daran zunächst die Anschauung des reinen (noch unbestimmten) Ich, sodann den dazutretenden Begriff, den charakterisirenden Exponenten für jenes Ich, als welches bestimmte es sich anzuschauen habe. — Das reine Ich — die Anschauung der eigenen Doppelheit bloß als solcher, — ist an sich selbst jedoch nur ein abstrakter, unvollständiger Mo-

ment, der unmittelbar in die folgenden, näheren Bestimmungen seiner selbst hinüberführt, oder dieselben setzt; welcher daher, für sich festgehalten und in seiner gewaltsamen Absonderung betrachtet, ein absoluter Widerspruch wäre. Jene reine Subjekt-Objektivität, und das formale Bild ihrer Einheit (das abstrakte Ich) ist nur ein leerer, ja völlig widersinniger Gedanke, falls es bei ihm bleiben soll, da sie hier ohne dazutretende Bestimmtheit grund- und haltungslos wie im Leeren schweben, und auf die Frage, was sie denn seyen, nur geantwortet werden kann, sie seyen noch Nichts, leere Formen einer künftigen Füllung. — So treibt dieser Mangel unmittelbar in den zweiten Moment hinüber: denn zunächst tritt zu jener Ich-anschauung das Bewußtseyn eines bestimmten Bildzustandes; das Ich ist wirklich gar nicht dieß leere, sondern, indem es sich faßt, ergreift es sich auch schon unmittelbar als besonderes Bild, andern Besonderheiten gegenüber, somit auch einer Mannichfaltigkeit wechselnder Bildzustände dahingegeben. So geht es in keinem dieser Einzelnen auf, sondern überfließend von einem Momente der Bestimmtheit zum andern, gestaltet sich ihm eben an dieser Mannichfaltigkeit das Bewußtseyn seiner in all diesem Wechsel gleichbleibenden Einheit: sein beweglicher Inhalt wird zusammengehalten und bezogen auf dieß Ich, als welchem jene wechselnden Zustände insgesammt angehören: es wird durch seine Mannichfaltigkeit und ihr gegenüber für sich selbst erst zum Ich.

Was aber als Mannichfaltiges auf dieß Ich bezogen wird, sind insgesammt Bilder, die nach der nothwendigen Form, die jeden Bildzustand begleitet, in einem höheren Bilde als solche begriffen werden

müssen: die gemeinschaftliche Form daher, in welcher das Ich dieselbe auf sich bezieht, ist, daß jene Bildlichkeit als solche verstanden werde, d. h. daß das Ich sich in jedem derselben als bestimmtes Bild begreife. — Und dieser zweite Haupttheil der ganzen Synthesis bliebe jetzt noch genauer zu erörtern übrig. — Was bedeutet zuerst „Sichverstehen als Bild?“ Indem X als Bild verstanden werden soll, ist diese Charakteristik nur innerhalb einer Entgegensetzung möglich: X als Bild ist dieß nur im Gegensatze mit einem Nichtbilde; es ist das Abgebildete, das Seyn, welches als das ihm Vorauszusetzende erscheint. So wird, was im Bilde X gebildet wird — sein Bild-Inhalt, — vielmehr als das Nichtbild, Seyn ihm vorausgesetzt werden müssen, um daran das Bild als Nichtseyn — vielmehr als Bildendes jenes Seyns — zu begreifen. So schwebt in dieser Synthesis das Ich charakterisirend über dem Gegensatze von Bild und Seyn, jede dieser Wechselbestimmungen durch die andere setzend. So ist das Ich, indem es sich als Bild begreift, dadurch nothwendig ein Seynsetzendes, und so wie nach oben die Synthesis durch die Alles vereinigende Anschauung des Ich geschlossen ist, so findet sie nach unten ihre feste Grundlage und ihren Abschluß an der Vorstellung des Seyns.

Dadurch ist aber diese Form des Wissens als absolute Fünffachheit in der Einheit gesetzt: die reine Ichanschauung zerfällt zunächst in die Zwiefachheit des Subjekt-Objekts; aber dazu gesellt sich sogleich das Sichverstehen als Bild, dem das Seyn als sein begleitender Gegensatz sich zugesellt: und so sind diese fünf Glieder nur durch- und ineinander, und

von absoluter Einheit durchdrungen, die das Ich ist; dieß ist aber selbst nichts Anderes, als jene zur Einheit verschmolzene Fünffachheit, das sie durchstrahlende Licht des Bewußtseyns. Und wenn wir jene Mannichfaltigkeit dennoch nicht als das vom Ich Gesetzte, Hervorgebrachte denken können, (wie Einige die früheren Darstellungen der Wissenschaftslehre deuteten); so ist noch weit weniger jene Ichanschauung als Produkt der Mannichfaltigkeit von Vorstellungen, die sich dazu vereinigen, jene Vorstellung allmählig aus sich entstehen zu lassen, wie eine neuere Philosophie die Sache anzusehen scheint, zu denken: — sondern an sich, (d. h. absehend von der faktischen zufälligen Entwickelung des einzelnen Bewußtseyns) sind alle diese Momente schlechthin in Einem Schlage, indem sie nur durch einander zu seyn vermögen: und jenes Setzen oder Deduciren aus dem Ich gilt nur innerhalb des wissenschaftlichen Processes, der, das innere Zugleich jener Momente lösend, sie aus ihrer Einheit genetisch entstehen läßt.

Diese absolute Form des Wissens nun setzt voraus einen absoluten Inhalt, ein unendliches Quale, welches in jene Form aufgenommen, der formalen Fünffachheit an seinem Theile eine unendliche Bestimmtheit verleihe: und so wäre das Wissen an sich eine Unendlichkeit in absoluter Fünffachheit, oder umgekehrt ein in's Unendliche sich fortbestimmendes Fünffache, indem bei allem Wechsel des Inhaltes jene Form die schlechthin gemeingültige bliebe. — Zunächst aber wissen wir noch gar nicht, was jener absolut vorauszusetzende Inhalt eigentlich sey und bedeute, ja es schiene dieß sogar für die formale Theorie des Wissens ganz gleichgültig zu seyn, weil es hier nur dar=

auf ankäme, die Nothwendigkeit eines solchen überhaupt einzusehen, die nähere Bestimmung desselben aber von diesem Standpunkte aus sogar unbegreiflich bleiben müßte. Es wäre dieß etwa dem Verhältnisse der Geometrie zu vergleichen, die bei ihren Konstruktionen im leeren Raume zwar die allgemeinen Gesetze der Körperlichkeit entwickelt, aber ganz davon absieht, ob in der Wirklichkeit eine concrete Körperwelt existire oder nicht. — Doch wird von einer andern Seite her die Frage nach der Bedeutung jenes absoluten Inhaltes des Wissens das höchste Interesse gewinnen!

Aber das Wissen, indem es überhaupt existirt, muß sich unmittelbar als fertiges, durchaus vollendetes gegeben seyn; d. h. es macht, vollzieht sich nicht erst selbstschöpferisch mit Freiheit, sondern wie es ist, ist es ohne all sein Zuthun sich ein unmittelbar Gegebenes, — sich selbst absolutes Faktum. Daraus folgt, daß es gleich ursprünglich in seinem Bilden auf eine bestimmte Weise fixirt seye, sich in einem gegebenen Bildinhalte als schlechthin gebunden finden muß: und dieß wäre die faktische Grundlage alles Bewußtseyns, der terminus a quo, woraus jeder höhere Zustand desselben sich entwickelt, und worauf er sich bezieht. — Das Ich ist sich unmittelbar gegeben als ein fertiger Bildinhalt heißt aber: es ist schlechthin vernehmend, was derselbe ihm darbietet, und also, wie er sich ihm gestaltet, beides mit absoluter Negation seiner Freiheit zu bilden. Das Bewußtseyn findet sich in diesem Zustande überhaupt leidend, hingegeben und versenkt in ein schlechthin ohne sein Zuthun sich ihm machendes Vorstellen. Von allen Seiten ist es geöffnet diesen auf ihn ein-

dringenden Vernehmungen, die es mit absoluter Uebermacht gleichsam überwältigen; es setzt sie als eine Außen-Welt, d. h. eine Sphäre, über die ihm absolut keine Gewalt zusteht, als ein ihm Fremdes und Unabhängiges, sich selbst als dem Innerlichen entgegen. So wird jener unmittelbare Bildinhalt des gegebenen Bewußtseyns als ein von ihm Unabhängiges, d. h. nicht als (freientworfenes) Bild, sondern — als Seyn angeschaut. Das unmittelbare Bewußtseyn als solches ist nothwendig Seynsetzend. Dieß Seyn ist aber nicht etwa Resultat der unmittelbaren qualitativen Anschauung; im Bildinhalte selbst liegt vielmehr Nichts von diesem Zusatze, sondern es ist Resultat des absoluten Bewußtseyns, daß in jenem Bildinhalte alle Freiheit des Bildens negirt sey, also Produkt eines über die reine Wahrnehmung hinausgehenden Urtheils. Das Seyn wird nicht angeschaut, sondern durch eine zum Inhalte dazutretende Funktion des Bewußtseyns gedacht.

Damit ist jedoch die Selbstgegebenheit des Bewußtseyns noch nicht erschöpft, oder der unmittelbare Zustand desselben vollständig umschrieben, vielmehr werden wir dasselbe noch nach einer entgegengesetzten Richtung hin eben so unmittelbar bestimmt finden. Dabei entsteht aber die Frage, wie überhaupt die Einheit des Bewußtseyns in ein Mehrfaches, ja in einen Gegensatz von Zuständen zerfallen könne. Sie wird indeß dadurch zu lösen seyn, daß nachgewiesen wird, wie in der Einheit des Bewußtseyns selbst dieser Gegensatz gegründet sey, wie daher das Bewußtseyn vielmehr nicht wahrhafte Einheit seyn könne, wenn sie nicht die Einheit von Entgegengesetztem wäre.

Indem

Indem das Ich unmittelbar sich als wahrnehmend anschaut, faßt es darin zunächst sein Bilden, das, was es absolut ist, als gebunden, d. h. sein Vermögen als negirt: dadurch geht es aber hinaus über sein bloßes Selbstbewußtseyn des Wahrnehmens, indem es in ihm zugleich sein Vermögen, überhaupt zu bilden, — zunächst freilich als negirtes — anschaut. Die Anschauung der Gebundenheit des Vermögens enthält nämlich sicherlich am Ursprünglichsten das Bild des Vermögens selbst: um also der Negation desselben sich bewußt zu seyn, ist die Anschauung der Wirklichkeit desselben unmittelbar gesetzt. Gleich ursprünglich also, indem es sich als wahrnehmend gegeben ist, faßt das Ich sich nicht bloß als wahrnehmend, sondern in der absoluten Doppelheit eines Gebundenseyns und einer Freiheit seines Vermögens zu bilden; und auch hier ist nicht ein Vorher und Nachher des einen oder des andern Gliedes, sondern absolut zugleich gesetzte Synthesis.

Was bedeutet aber überhaupt die Anschauung dieser Freiheit? — Auch diese wird selbst wieder in eine Doppelheit zerfallen müssen: zuerst Bild der Freiheit überhaupt, der formalen Unabhängigkeit des Ich von der Naturgewalt der Außenwelt. Das Ich schaut sich in ihr an als frei wirkend; der Hemmung der Außenwelt absolute Rückwirkung entgegensetzend und sie bewältigend. (Es ist der unmittelbare Naturwille des Ich: das Außending bestimmt dasselbe; aber umgekehrt sucht das Ich gegenstrebend sich jenes anzueignen oder anzupassen — durch Begierde und Trieb — oder nach dem höchsten Ausdrucke dieses Vermögens — sucht es die Außenwelt seinem freientworfenen Zweckbegriffe zu unterwer-

sen. —) Zugleich ist aber noch zweitens darin die Freiheit zu bilden gesetzt, in welcher das Ich sich eben so unmittelbar anzuschauen hat: es ist die Bildungs- oder Einbildungskraft des Ich, das Vermögen, den gegebenen Bildinhalt frei wiederherzustellen, oder ihn umgestaltend neue Vorstellungen daraus hervorzurufen, welches in seiner Unmittelbarkeit als völlig gesetzloses Einbilden, und an einander Forttreiben zufälliger Vorstellungen, als die erste ungezügelte Macht der Einbildungskraft sich zeigen wird.

Die unmittelbare Gegebenheit des Ich zerfällt demnach in eine Dreifachheit der Momente, die schlechthin im Wechselverhältniß mit einander stehen, also unzertrennlich sind; und erst hiernach wäre eine erschöpfende Bezeichnung des Wesens desselben möglich. Das Wissen ist in seiner Wurzel bildendes Leben — absolutes Vermögen durch eine Mannichfaltigkeit von Momenten hindurch sich bildend zu entwickeln. Als Bild setzt es aber nothwendig voraus und bezieht es sich auf ein in ihm zu Bildendes, einen Inhalt, ein Seyn, dessen abbildende Darstellung es ist, um in der That Wissen zu seyn: und all jene mannichfaltigen Momente des Bildens bezögen sich dennoch gemeinschaftlich auf jenen absoluten, im Wissen sich abspiegelnden Inhalt, dessen eigentliche Bedeutung wir freilich hier noch nicht kennen. — Eben so ist aber die gemeinsame Form des Wissens, welche seine mannichfaltigen Momente ordnend zusammenschließt, durch seinen absoluten Bildcharakter bedingt: es ist das Sichverstehen als Bild, wodurch es sich als Negation seiner selbst ein Seyn entgegen- und voraussetzt.

Das Wissen aber, in seiner unmittelbaren Naturgegebenheit ist sich zunächst der Beschränkung, Fixirtheit seines Bildens bewußt; — eine hier noch unbegreifliche Schranke desselben, weil nur das Warum derselben (damit es überhaupt zu einem Wissen komme,) nicht aber das Woher, das höhere Princip davon nachgewiesen werden kann, wofür sich eine andere Stelle finden wird. — Aber an dem Bewußtseyn jener Schranke entzündet sich unmittelbar, d. h. ist von ihm unzertrennlich, das Selbstgefühl der absoluten Freiheit des Ich, zunächst als Rückwirkung, Gegenstreben gegen jene Schranke; der Richtung von Außen nach Innen stellt sich unmittelbar die von Innen nach Außen gegenüber, — der Naturwille, den unmittelbaren Eindrücken einer Außenwelt entgegen, zunächst in der Form von Trieb, Verlangen, Begierde nach jenen Dingen sich darstellend! Da werden diese gegenstrebenden Richtungen selbst vermittelt und ins Gleichgewicht gesetzt durch die reine Innerlichkeit des Geistes, das Vermögen desselben, den Inhalt jener gegebenen Vorstellungen sich als Eigenthum zu bewahren, oder umgestaltend neue daraus zu erzeugen.

Es ist der Inhalt der speciellen Theile der Wissenschaftslehre darzustellen, wie aus dieser unmittelbaren Gegebenheit des Bewußtseyns dasselbe durch verschiedene Epochen hindurch sich höher und höher entwickelt, d. h. wie sein bildendes Vermögen, stufenweis sich befreiend, immer wieder einer neuen Bindung unterliegt, bis es nach Durchbildung seiner ganzen Mannichfaltigkeit und nach Ueberwindung aller seiner Gegensätze dahin zurückkehrt — absolutes Wissen, oder, was gleichbedeutend, Wissen des Abso-

luten zu seyn. — Indem wir in diese genauere Darstellung hier nicht eingehen können, bleibt uns noch übrig, auch in Hinsicht des letzten Punktes, unstreitig des wichtigsten der ganzen Lehre, die allgemeine Charakteristik derselben zu vollenden.

* * *

Zunächst ist aber eben jene Schranke, die der Freiheit des Bildens unmittelbar entgegentritt, und in das Wissen wie mit fremder Gewalt bestimmend eingreift, noch einer tiefern Erwägung zu unterwerfen. — Sie hat sich gezeigt als die faktische Bedingung alles Wissens, die feste Grundlage, von wannen aus der ganze Entwickelungsproceß desselben erst beginnen, worauf er sich stützen kann. Der reine Ausdruck dieses unmittelbaren Bewußtseyns ist: die Dinge sind, denn ich nehme sie wahr; daß sie, und wie sie sind, gestaltet sich meinem Bewußtseyn ohne all sein Zuthun; ich bin ihnen gegenüber nur das leidende Auffassen derselben. Dieses Urtheil und die ganze daraus hervorgehende Ansichtsweise ist zunächst zu prüfen.

Es ist aber die absolute Form des Wissens, nicht bloß einfaches Bild eines X zu seyn, und darin aufzugehen, sondern dieß Bildseyn selbst unmittelbar wieder zu bilden. Es ist ursprünglich gar nicht Bild eines Andern, sondern lediglich Bild seiner selbst: der Fokus des Bewußtseyns ist überall höher als im bloßen Bilden eines Gegenstandes. Unmittelbar weiß es nur von sich selbst, und erst durch dieses Sichbilden vermittelt, ist es Wissen eines Andern, Gegenständlichen. Indem es aber, wie wir nachwiesen, durch die Form seiner Gegebenheit in

diesem Wissen des Gegenständlichen aufgeht, — während das Urtheil: dieser Gegenstand ist, eigentlich bloß lauten sollte: ich bin Bilden eines als Gegenstand vorgestellten: — so entsteht dadurch ein Widerspruch zwischen dem Seyn und der Aussage des Wissens. Der letztern zufolge weiß es unmittelbar von einem Andern außer ihm; es geht aus sich selbst heraus auf dieses Andere, und ist nur in und an demselben: der absolute Charakter des leidenden Hingegebenseyns an eine fertige Vorstellung! Seinem wahren Seyn nach vermag aber das Wissen nie über sich selbst hinauszukommen zu irgend einem Außersich; weil es auch im vermeintlich unmittelbaren Sehen des Gegenstandes doch nur sein Sehen sieht, also selbst immer zwischen sich und den Gegenständlichen in der Mitte steht, und so gleichsam sich zu hindern scheint über sich hinauszusehen, während doch hinwiederum dieß einfache, subjektivlose Sehen kein Sehen wäre.

So kann jene Aussage vom unmittelbaren Seyn der Außendinge, philosophisch beurtheilt, nur die Bedeutung erhalten: daß jene Außendinge und die ganze Objektivität Nichts sey, als die Summe gegebener Vorstellungen des unmittelbaren Bewußtseyns, über deren Realität oder Nichtrealität dasselbe gar nicht zum Zeugen aufgerufen werden kann. Indem es von ihnen weiß, wird Alles ja nur seine Vorstellung, und ihre ganze Realität ist selbst nur eine vorgestellte, nicht seyende (d. h. über deren Seyn innerhalb dieses Wissens Nichts zu ermitteln ist.) Wird sie dagegen als nicht vorgestellte gedacht, sondern als seyende, so ist sie hiermit gar nicht mehr für das Wissen vorhanden, und in keinem möglichen

Bewußtseyn kann überhaupt von ihr die Rede seyn. Würde sie aber wiederum als Gewußtes gesetzt, so begänne damit nur derselbe Zirkel des Wiederaufgehobenwerdens!

Indem so das Wissen immer schon mehr ist, als es unmittelbar von sich *weiß*; knüpft eben dieser unvermeidliche Widerstreit seiner Natur — die nothwendige Folge seiner absoluten Doppelheit — den seltsam verschlungenen Knoten der *Reflexion*, die jedes *gegebene Wissen* in's Unendliche zwingt, über sich selbst hinauszugehen, und so in Widerspruch mit sich zu treten. Aber das Wissen selbst ist seiner Form zufolge diese absolute *Reflexibilität*; indem es jedoch auf diese Weise stets seine eigene Begränzung zu überschreiten vermag, wird auch der Fokus desselben dadurch stets ein anderer, und das Bewußtseyn der Realität, in welchem es dort aufging, ist hier verschwunden, indem diese nun zu einem bloß Vorgestellten herabgesetzt wird. Das Wissen sucht im *Einzelnen* ewig eine Stütze, worauf es fuße, während es doch eben im Einzelnen sie sich stets selber hinwegzieht. — So bezieht es sich unmittelbar auf Seyn, als das in ihm Abgebildete; aber die Reflexion hebt dabei hervor, daß das Wissen überall, also auch hierin nur von sich selbst wisse; jenes Seyn also selbst nur Vorstellung des Seyns sey. Indem das Seyn für Wissen ist, ist es eben nicht Seyn, sondern Vorstellung; falls es jedoch im Gegentheile nicht für das Wissen wäre, so kann überhaupt in Bezug auf Wissen in keinem Sinne von ihm die Rede seyn. Und um den Widerspruch in seiner ganzen Schärfe auszusprechen: — *Das Wissen und Sagen vom Seyn hebt das Seyn selbst auf, und zerstört seine Rea-*

lität: indem es Etwas für das Bewußtseyn wird, hört es damit auf, Etwas an sich zu seyn, und ist lediglich Vorstellung.

In welcher einzelnen Form oder Thatsache das Wissen daher Seynsetzend wäre, d. h. aufginge in absoluter Gegebenheit, wie dieß zufolge seines Wesens ihm nothwendig ist; so hätte damit die Reflexion Befugniß, es aus dieser Abgeschlossenheit aufzujagen, indem sie das ebenso in der Form desselben liegende Bewußtseyn geltend macht, daß jenes Seyn doch selbst nur innerhalb des Wissens, ein von ihm Vorgestelltes sey. — So scheint alles Wissen in einem beständigen, sich selbst bekämpfenden Widerspruche aufzugehen: so wie dasselbe von der einen Seite in einer festen gegeben Begränzung, in einer angeschauten Realität sein Beruhen finden muß; so wiederholt die Reflexion, durch gleiche Gesetzlichkeit des Wissens bedingt, eben so im Einzelnen unendlich den Proceß, diese Realität zu stürzen und aufzuheben. Es ist ein ewig wechselnder Kampf zwischen augenblicklicher Beruhigung und desto entschiedenerm Zweifel; nur, indem das Wissen Realität noch sucht, scheint sie ihm beschieden; wie es jedoch sie wirklich erreicht zu haben glaubt, schwindet sie ihm eben dadurch; und jeder Moment, wo es die ewig fliehende und dennoch stets vor ihm schwebende erreicht zu haben meint, deckt ihm nur eine neue Selbsttäuschung auf!

Und dieser Zirkel und stets sich erneuernde Widerspruch, in welchem das Bewußtseyn im Einzelnen unrettbar gefangen ist, begründet eben alle Skepsis, wie alle negativ idealistischen Theorien. Ist einmal die unmittelbare Einheit zwischen Wissen und Seyn,

die Uebereinstimmung vom Subjektiven und Objektiven, in der alles unbefangene (nicht reflektirende) Bewußtseyn aufgeht, zerstört, sind beide durch Reflexion in Gegensatz mit einander getreten; so kann diese nur darin enden, das Eine Glied des Gegensatzes völlig zu exterminiren, und damit ihn selbst eigentlich aufzuheben. Es wird geltend gemacht, daß das Seyn doch eigentlich nur in und für Bewußtseyn existire, wahrhaft also nur Ein Glied jenes Gegensatzes vorhanden sey. Von der andern Seite beruht aber ebenso sehr der ganze Organismus des Bewußtseyns auf der Wechselbeziehung zwischen Wissen und Seyn, zwischen Bild und Gebildetem, also auf dem wahren und realen Gegensatze derselben, so daß es bei jener Ansicht der Reflexion dennoch nicht sein Bewenden haben kann.

Doch fruchtet es Nichts, vor dem nicht minder nothwendigen Ergebnisse derselben bloß die Augen zu verschließen und seine Konsequenz ignoriren zu wollen, wie dieß in jeder dogmatischen Philosophie geschieht, d. h. einer solchen, worin das Princip der Reflexion nicht anerkannt und mitdurchbildet wird. — Wahrhaft wissenschaftlich kann jene Konsequenz nur dadurch überwunden werden, daß ihr Princip vollkommen durchgeführt, und damit die eigentliche Wurzel und der Grund jenes Widerstreites im Bewußtseyn selber aufgedeckt wird.

Es ist der Standpunkt und die philosophische Bedeutung der Wissenschaftslehre, jenes Princip der Reflexion in wissenschaftlicher Form geltend gemacht, aber in ihrer weitern Entwickelung auch über sich selbst hinausgebracht, und seine vernichtende Gewalt aufgehoben zu haben. Jene Seite — die negative — möchte

an ihr erkannt worden seyn von den Mitphilosophirenden, entschieden aber nicht die andere, eigentlich erst erfüllende, welche ihr im großen Ganzen der philosophischen Wissenschaft stets einen bedeutenden Platz sichern muß. Indem sie nämlich das Besinnen zum Charakter ihres Philosophirens machte, und darin zu absolut durchsichtiger Besonnenheit sich vollendete, hat sie eben damit jenes alle Realität verflüchtigende Princip der Reflexion über sich selbst verständigt, und seine wissenschaftliche Gränze und eigentliche Bedeutung ihm nachgewiesen. Kant hat wenigstens hingedeutet auf dieß ganze Verhältniß, indem er, wenn auch noch in mangelhaftem wissenschaftlichen Ausdrucke, das Ich denke, welches alle einzelnen Vorstellungen müsse begleiten können, als die synthetische Einheit der Apperception, als den Brennpunkt alles Bewußtseyns bezeichnete. Mangelhaft nennen wir aber jenen wissenschaftlichen Ausdruck aus doppeltem Grunde, weil nicht das Denken oder überhaupt eine besondere Geistesfunktion es ist, welche wesentlich die Einheit der Apperception ausmacht; sodann weil das Ich nicht bloß alle einzelnen Vorstellungen muß begleiten können, sondern wirklich begleitet, ja wesentlich in sich schließt, wiewohl es nicht immer aus dem innern Mittelpunkte des Bewußtseyns als das Selbstsehende in die Peripherie des Selbstgesehenwerdens tritt.

* * *

Es ist als die absolute Form des Wissens nachgewiesen worden, Sichverstehen als Bild eines in ihm Abgebildeten zu seyn; dadurch wird in ihm das Bild dem Abgebildeten (dem Seyn) entgegengesetzt, und erst durch diese wechselseitige Negation kommt die

ganze Unterscheidung zu Stande. Hier mußte nun durch die sich entwickelnde Reflexion im Einzelnen unausreichbar der Zweifel an der Realität jenes bloß durch den Proceß des Gegensetzens hervorgerufenen Seyns, endlich die Aufhebung desselben erfolgen. Das Seyn erscheint hier nur als Produkt jenes im Wissen selbst gegründeten Gegensetzens.

Aber warum nur dieß im Einzelnen? — Was bedeutet überhaupt und worauf gründet sich diese Unterscheidung?

Hier gilt es nun, an die Bedeutung der frühern Sätze über das Wesen und Verhältniß des Wissens an sich zu erinnern und diese näher darzulegen: — Das Wissen in seiner Allgemeinheit und umfassend all die einzelnen Bestimmungen und Momente, die in ihm gesetzt seyn können, ist unendlich bildendes Leben: als solches, darum nicht mehr im Einzelnen, sondern an sich und im Allgemeinen, setzt es einen absolut unendlichen Inhalt, nicht aber als ob es ihn hervorbrächte, da es selbst vielmehr nur durch denselben überhaupt möglich wird, sondern es setzt ihn voraus, bezieht sich auf ihn, als auf die Grundbedingung seines Seyns. Das Wissen weist durch sich selbst hinaus auf ein schlechthin ihm Vorauszusetzendes, und kündigt sich an durch sein ganzes Wesen als Zweites, Abgestammtes, nur durch und in Anderem Seyendes.

Dieses schlechthin Erste, vor allem Wissen und allen concreten Begriffen und Gegensätzen, die dasselbe hervorruft, also an sich selbst durch keinen derselben zu bestimmen, indem diese Bestimmung ja doch nur Produkt seyn könnte eines innerhalb des Wissens voll-

zogenen Gegensetzens — dieser absolute Inhalt desselben, wie wir vorher ihn bezeichneten — kann nur durch einen einzigen Begriff bestimmt werden, der selbst freilich wiederum nur innerhalb eines Gegensatzes ist, aber nicht eines solchen, den das Wissen aus sich gesetzt, hervorgebracht hätte, sondern der dem Wissen selbst gegenüber mit Nothwendigkeit sich bildet. — Absolutes Wissen setzt voraus absolutes Seyn, womit nun nicht mehr ein Objektives im Gegensatze des Subjektiven gemeint werden kann, sondern das Seyn in allem Bewußtseyn selber, das sich selbst in ihm ohne Rückhalt Darstellende, das als die innerlich mit ihm vereinigte Wurzel und Grundlage desselben gedacht wird. Durch seine Existenz und sein Wesen giebt das Bewußtseyn schlechthin Zeugniß für das Seyn des Absoluten, da es selbst nur an sich (in seiner Allgemeinheit) das Abbild, die Selbstoffenbarung nicht des Nichts (was Widerspruch wäre), sondern eines unbedingt Seyenden zu seyn vermag, — welches also ist, so gewiß und weil überhaupt Bewußtseyn ist. Und hieran kann die eintretende Reflexion, die vorher am einzelnen Seyn mit Recht den vernichtenden Zweifel hervorhob, nur sich selbst vernichten, und somit überhaupt erlöschen: es ist das wahrhafte, einzig Stich haltende Seyn, weil das Bewußtseyn selber durch sein allgemeines Seyn Zeugniß dafür wird; und eben dadurch, daß die Reflexion sich durchgeführt, die absolute Reflexibilität durchaus in sich vollzogen hat, ist sie genöthigt, sich aufzugeben und über sich hinauszugehen. Und die Wissenschaftslehre, als diese Durchführung der Reflexion, ist sonach keine fremdartige oder künstlich erdachte Theorie, sondern nur die

nothwendige Entwickelung des allgemeinen Bewußtseyns selber, die ursprüngliche Selbstbesinnung desselben: das Wissen, sich abthuend von der Zerstreuung über die Mannichfaltigkeit seines Vorstellens und Denkens, besinnt sich auf sein ursprüngliches Wesen, auf die Wurzel seines Seyns, und nachdem in diesem Läuterungsprocesse alle andere Realität sich ihm verflüchtigt hat, findet es hier in der Tiefe des eigenen Daseyns die unentweichbare Beziehung auf ein Unendliches, dessen Spiegel und Offenbarung es selbst nur zu seyn vermag. Die Schranke der Selbstigkeit ist durchbrochen; die Verhärtung des Ich in sich selbst überwunden: es kann sich nur als an und in einem Andern, dem Absoluten erkennen, und wie es, dieses in sich offenbarend, auch für sich selbst nur Realität zu gewinnen vermöge.

* * *

Das Absolute ist, und ist alles **Seyn**; d. h. dieser Begriff gilt nur vom Absoluten, und ist in ihm vollkommen erschöpft. Wenn also überhaupt noch etwas Anderes wäre, welches wir nicht unmittelbar für das Absolute erkennen könnten, (was vorerst unentschieden bleibe;) so wäre es doch sicherlich nur in und durch das Absolute, überhaupt als in ihm Begründetes zu denken; ein Begriff, den wir in seiner abstrakten, mithin noch unbestimmten Allgemeinheit einstweilen festzuhalten bitten. Wir können übrigens dieß Absolute in streng philosophischer Sprache eigentlich noch nicht Gott nennen, weil mit diesem Ausdrucke überall Bestimmungen verbunden werden, die jenem Begriffe noch abgehen; doch ist es derjenige, welcher nur von Gott gilt, der also (neben andern) auch nur Gott

beigelegt werden kann. In dem Erkennen des Absoluten wird also eigentlich Gott erkannt und die Bestimmungen, zu welchen jener Begriff sich noch entwickelt, werden eben diejenigen seyn, wodurch uns das abstrakte Absolute zu Gott würde; wobei nur das rohe Mißverständniß einer wahrhaften, objektiven Genesis desselben, oder eines subjektiven Machens und Sicherdenkens jenes Begriffes entfernt bleibe, da zufolge des ganzen hier gewonnenen philosophischen Standpunktes er nur seyn kann die sich entwickelnde Selbstoffenbarung Gottes im Bewußtseyn, wodurch im innern Fortgange und Reiferwerden des Erkennens das abstrakt Absolute sich zu Gott verklärt. Die tiefere wissenschaftliche Selbstbesinnung ist nur ein vollkommneres Erkennen Gottes, weil Er der alleinige Inhalt des Wissens ist.

Aber das Bewußtseyn ist; und so tritt dieser neue Satz mit der Wahrheit des ersten, daß nur das Absolute sey, scheinbar in Widerspruch. Beide müssen daher mit einander ausgeglichen, d. h. das nähere Verhältniß entwickelt werden, in welchem Sinne beide ihre Wahrheit behalten. — Nachdem aber durch das Eintreten der Reflexion die einzelnen zufälligen Dinge des faktischen Bewußtseyns in ihrer Realität verschwunden und zu bloßer Erscheinung herabgesetzt worden; so bleiben als einzige Realitäten nur das Absolute und das Bewußtseyn übrig, welche überhaupt mit einander in ein Verhältniß gesetzt werden können. Dieß Verhältniß ist aber selbst ein absolutes, letztes und höchstes, weil alle andern, welcher Art sie auch seyn mögen, erst in ihm ihre wahrhafte Bedeutung finden, wie die Nachbilder und Gleich-

nisse in ihrem Vorbilde — Nun ist aber das Bewußtseyn schlechthin Seynsetzend, d. h. es kann zufolge seines Charakters überhaupt nicht ruhen in sich, als Immanentes, sondern es wird über sich hinausgetrieben, um erst in einem Andern seyend, als dessen Abbild, Ruhe zu finden: überall sucht es seine Realität außer sich; aber überall im Einzelnen macht sich wiederum die Reflexion, der Zweifel geltend an der Realität dieses Außerihm-Seyns. Aber in diesem Vernichtungsprocesse alles einzelnen Seyns eben bricht um so nothwendiger das Bewußtseyn eines unbedingten Seyns hervor, in welchem alles Wissen seine letzte Beruhigung wie die einzige Realität findet. Mit Einem Worte: das Bewußtseyn, indem es sich in seiner Wurzel als Bild begreift, negirt sich selbst als Absolutes, aus sich selbst Stammendes, und weist dadurch unmittelbar auf ein letztes, höchstes, mithin absolutes Seyn hinaus, dessen Bild nur es seyn kann.

Dadurch ergiebt sich aber zunächst die ganze Bedeutung der Reflexion und des durch sie erregten Zweifels: es ist die Negation des Endlichen im Bewußtseyn nicht gesetzt, damit es überhaupt bei diesem Negiren sein Bewenden habe, welcher ganz haltungslose Standpunkt vielmehr für sich selbst sich in einen absoluten Widerspruch verflüchtigt; sondern indem daran mit unwiderstehlicher Gewalt das Bewußtseyn des Absoluten als der wahrhaften Realität hervorbricht, hat eben jene Negation selbst erst ihre Bedeutung erhalten: nur um der Scheinwelt ihr Recht zu thun, dann aber sich selbst aufzugeben, kann die Reflexion sich geltend machen; und wir haben hier in wissenschaftlichem Ausdrucke nur denselben Uebergang

von der absoluten Negation zu dem erfüllenden Positiven gefunden, der schon vorher bei Hume in historischem Zusammenhange von uns dargestellt wurde: die Skepsis, die Reflexion ist überall nur die negative Seite der philosophischen Wahrheit. Ist auch im Denken nicht vorerst die Welt und das Endliche überwunden, so vermag es noch nicht recht zu wurzeln in der Erkenntniß des Ewigen! —

So hat sich die Dialektik der beiden gegenüberstehenden Sätze: daß nur das Absolute sey, und daß dennoch auch das Bewußtseyn, — in den dritten ausgeglichen: daß das Bewußtseyn nur sey in und durch das Absolute, so nämlich, wie es seiner Form zufolge überhaupt zu existiren vermag, als Abbild, Darstellung eines Andern in ihm, welches Sichdarstellende eben hier allein das Absolute ist, wonach also auch unmittelbar jenes Verhältniß des In und Durchdasselbe-Seyns schärfer bestimmt wäre. Indem also — sagen wir nun, beide Sätze zusammenfassend — das Absolute ist, geht es dennoch nicht auf in diesem formalen Seyn, wodurch es nur in sich wäre, absolut in sich verborgen bliebe — sondern unmittelbar verbunden mit seinem Seyn ist seine absolute Selbstoffenbarung, ein Heraustreten aus seiner Verborgenheit, um auch für ein Anderes zu seyn, welches Andere jedoch, da das Absolute alles Seyn ist, auch nur in und durch dasselbe seyn kann, aber nicht als Absolutes, sondern nur als dessen Abbild, d. h. in der Form des Bewußtseyns. Die Selbstoffenbarung Gottes ist nur absolutes Bewußtseyn, und beide Ausdrücke sagen schlechthin dasselbe. So kann, indem wir vom Gedanken des Absoluten ausgehen, dieß unmittelbar

nur gefaßt werden als ein sich offenbarendes, weil schon der Gedanke und Begriff desselben in uns dieß zweite nothwendige Glied an ihm darstellt: steigen wir umgekehrt auf vom Begriffe des Bewußtseyns an sich, so ist auch dieß unmittelbar ein über sich hinaustreibendes, indem es sich nur begreifen kann als Abbild, Darstellung eines Andern, endlich des Absoluten. Beide Momente der Betrachtung gehen daher dialektisch schlechthin in einander über: der Begriff des Absoluten setzt absolutes Bewußtseyn, und umgekehrt; und in der tiefsten Lebenswurzel ist zwischen beiden kein Gegensatz und keine Trennung.

Es ist nicht dieses Orts, jenes spekulative Verhältniß weiter zu erörtern und in allen seinen Folgen darzulegen. Wohl aber haben wir daraus zu entwickeln, was demzufolge die neue und letzte Grundansicht der Wissenschaftslehre vom Bewußtseyn sey. Sein unendlicher Inhalt ist das in ihm sich offenbarende Absolute, und all seine Formen und Gestaltungen sind nur die verschiedenen Standpunkte, in denen dieser alleinige Inhalt begriffen wird: indem derselbe aber gleichsam gebrochen wird durch das medium, in welchem er erscheint, durch die Form des Wissens; ist es nun eben das eigene Werk desselben, über diese unmittelbare Form hinauszugelangen, und die Hülle hinwegzuarbeiten, die das wahrhafte und vollkommene Bewußtseyn des Absoluten verdunkelt. Aber auf jedem Standpunkte hat das Bewußtseyn seine Realität, seine besondere Weltansicht, die da nur die bestimmte Form ist, unter welcher das im Wissen sich offenbarende Absolute begriffen wird; und so ist es in seiner Wurzel nur das mehr oder minder vollkommene Erkennen des Absoluten in

in seiner Selbstoffenbarung, als seines alleinigen Inhaltes: nirgends aber, und in keiner Form ist das Wissen eigentlich leer, unreal, aller Wahrheit ermangelnd.

Die unmittelbarste Form des Wissens aber ist die des faktischen Bewußtseyns, die Anschauung der Sinnenwelt, als eines Realen: wobei diese ausdrücklich noch nicht begriffen wird als die Darstellung eines Höhern, Unsichtbaren von Gesetzen und Kräften, oder, um uns eines populäreren Ausdruckes zu bedienen, als die Offenbarung göttlicher Macht und Weisheit; sondern die Dinge sollen in ihrem sinnlich vereinzelten Daseyn Realität und letzte Bedeutung haben: eine Weltansicht, die als die niederste und eigentlich unphilosophische von dem Wissen selbst durch innern Proceß zerstört werden muß; und das erregende Ferment dieses Processes ist eben die Reflexion, indem sie das Wissen nöthigt, über diese unmittelbare Gegebenheit hinauszugehen. — Dem höher entwickelten Bewußtseyn wird aber auch seine Realität eine höhere werden, — die unsichtbare Welt der Gesetze und Ideen, die nur dem innern geistigen Leben zugänglich sind. Sie können sich aber entweder als zu erkennende Wahrheit oder als darzustellendes Ideal gestalten; in beiden Fällen hat das Ich seine Realität nicht mehr in den sinnlichen Dingen, sondern in dem schlechthin Unsinnlichen; dort, indem es die verborgene Wahrheit der Erscheinungen, als die rechte Realität, zu erkennen strebt; hier, indem es begeistert von dem Ideale es aus sich darzustellen sucht in faktischer Wirklichkeit. Hier ist also das Ideal die wahrhaft reale Welt; und sich

selbst in seiner sinnlichen Existenz begreift das Ich nur als das Vermittelnde für dessen Darstellung, als im Dienste des Ideals aufgehend, und nur dadurch für sich selbst Werth und Bedeutung gewinnend. Dieß Ideal kann nun erscheinen in der doppelten Form eines unbedingten, mit dem Ich vereinigten Triebes, es darzustellen, — ohne Zweifel das Kunstideal — oder als, in der Form eines absoluten Soll, an die Freiheit Gerichtetes, und die eigentlich praktische Begeisterung entzündend, — das sittliche Ideal. — Aber jene unsinnliche Welt in ihrer dreifachen Gestalt, das Ideal der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, kann selbst noch nicht der höchste Ausdruck für sie seyn. Das Bewußtseyn, in dieser Spaltung verweilend, ist noch nicht mit sich zu Ende gekommen, ist selbst daher nicht das absolute, weil es noch nicht den eigentlichen Mittelpunkt seines Wesens gefunden hat: wie auch das Ich vereinzelte Wahrheiten erkenne, wie es kunstdarstellend oder sittlich handelnd sich in Mannichfaches ergieße, dennoch fehlt ihm hier noch der höchste Abschluß, die letzte Befriedigung, welche es nur in der allversöhnenden Einheit finden kann. Und eben das Bewußtseyn dieser letzten Einheit oder des Absoluten ist die höchste Form der Wahrheit, weil das Wissen selbst sich darin vollendet, zur innern Wahrheit gesteigert hat. In solcher begreift es sich nämlich als die Selbstoffenbarung des Absoluten, somit als innerlich Eins mit Gott, und nur aus ihm die wahrhafte Realität, Fülle, Seligkeit empfangend. — Aber dieser höchste Standpunkt ist selbst wiederum einer doppelten Form fähig. Das unmittelbare Bewußtseyn der Einheit mit Gott, und somit das Verläugnen der Welt und der

sinnlichen Eigenheit des Ich ist ohne Zweifel der religiöse Standpunkt, und es ist damit diejenige Gesinnung charakterisirt, wodurch sich der ächte Glaube zu allen Zeiten und in allen Gestaltungen der Religion bethätigt hat. Aber sie hat hier eben noch die Form absoluten Glaubens, unmittelbarer Zuversicht, die in ihrer Unerschütterlichkeit dennoch nicht eigentliches Erkennen genannt werden kann. Sie geht auf im unmittelbaren Bewußtseyn der Nichtigkeit der Welt und ihrer Verhältnisse, um im Glauben an das Eine, Allwaltende Befriedigung zu finden: aber sie vermag jenen mannichfachen Schein nicht zu erklären, oder ihn mit dem Einen auszugleichen, kurz sie begreift nicht theoretisch den Zusammenhang zwischen dem Absoluten in seiner Selbstoffenbarung und dem Mannichfaltigen der Dinge und des Bewußtseyns. — Diese letzte, Alles vollendende Karheit zu erringen bleibt noch der Philosophie überlassen, die jenen Moment der Verwandlung des Absoluten in ein Relatives, des an sich Einen in ein mannichfach Scheinendes zu begreifen hat; wodurch für sie genetisch begründete Erkenntniß wird, was für die Religion nur absolutes Faktum (Glaube) ist. Aber diese Philosophie kann auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur Wissenschaftslehre seyn, d. h. als sich bis auf die Wurzel begreifendes, auf sein einfaches Wesen besinnendes, somit theoretisch sich vollendendes Wissen selbst. Sich besinnend nämlich (das Princip der Reflexion in sich durchführend) überwindet es zunächst die Form seines faktischen Wissens; aber durch die Negation desselben hindurch vollendet es sich zum Bewußtseyn des Absoluten und seines Verhältnisses zu ihm; und so ist die theoretische Philosophie

oder die W. L. kein besonderes, etwa nur an persönlichen oder zeitlichen Beziehungen haftendes Unternehmen, sondern die theoretische Vollendung des Bewußtseyns in sich selbst, welche durch sein eigenes Wesen absolut vollzogen wird: die W. L. hat zum Beweise ihrer sich umkreisenden Vollendung ihre eigene Existenz und Nothwendigkeit nachgewiesen.

* * *

Das Bewußtseyn begreift sich in ihr als die Selbstoffenbarung des Absoluten oder Gottes. — Aber als welcher offenbart sich denn Gott? Diese Frage, das Qualitative, den eigentlichen Inhalt des Wissens betreffend, wird von der W. L., wenn sie in ihrer streng theoretischen Begränzung bleibt, nothwendig aus ihrem Umkreise hinweggewiesen werden müssen. Sie ist nämlich an sich nichts mehr als allgemeine Wissenslehre, formale Theorie des Bewußtseyns; die eigentliche Realität, das Qualitative desselben kann sie daher in diesem Zusammenhange nicht erkennen, weil ihr ganzes wissenschaftliches Element nur ist die Reflexion auf die Form des Wissens, mit nothwendigem Hinwegsehen von dem Inhalte desselben, der vielmehr in Bezug auf die allgemeine Wissenschaft des Wissens ein zufälliger, d. h. unbegreiflicher bleibt. Deßwegen kann die W. L. bei jener Frage nur aus sich selbst hinausweisen in die Wirklichkeit des Wissens, und die darin sich entfaltende Offenbarung Gottes: indem ihr ganzes Resultat aber der Beweis ist, wie lediglich im religiösen Bewußtseyn und dem begeistert sittlichen Handeln (nicht etwa bloß in negativer Moralität) das Absolute ohne Hülle und Abbruch, d. h. als Gott,

sich offenbare, endet sie dadurch indirekt in einer Religionslehre, und verweiset so zuletzt an das Leben und dessen höhere Ausbildung, für welches sie nur die formale Vorbereitung seyn zu können gesteht. — Aber eben dieß besonnene Festhalten ihres Standpunktes, dieß Anerkennen der nothwendigen Schranken desselben hat ihr vielfach die Anklage einer bloß formalen, nihilistischen Wissenschaft zugezogen; und auch die ganze Polemik Jacobi's, wie sie sich in jenem berühmten Schreiben ironisch als Unwissenheitslehre der Wissenslehre als einer leeren, nichtigen, sogar ausdrücklich für atheistisch bezeichneten entgegengesetzt, beruht bloß auf dem Begehren, entweder das eigentlich Qualitative, Unergründliche, das nur zu Erlebende, a priori zu erkennen, oder deßhalb alle Philosophie als werthlos aufzugeben. Kann überall a priori mehr erkannt werden, als das Allgemeine, die alles Concrete umfassende Form, und würde auch die Jacobische Ansicht, wenn sie nur Lehre geworden wäre, und die Gestalt eines bloß subjektiven Behauptens abgestreift hätte, ein anderes Loos gehabt haben? Und ist endlich, was die Beschuldigung des Atheismus betrifft, die man seit einiger Zeit allzuleicht und oft minder besonnen sich erlaubt, darum eine Philosophie als atheistisch zu bezeichnen, weil sie von ihrem Standpunkte Gott nur als Absolutes, **noch nicht** aber als absolutes Bewußtseyn zu erkennen vermag, was dann einer weitern philosophischen Entwickelung vorbehalten bleibt? Und von Jacobi konnte vielleicht um so weniger mit rechtem Fug jener Vorwurf ausgehen, da die Vorstellungen, die er selbst über diese Wahrheiten jenen verworfenen Philosophemen gegenüberstellt, wenigstens philoso-

phisch als durchaus ungenügend sich uns erwiesen haben.*)

So geht auch die Wissenschaftslehre zuletzt darauf hinaus, wie jede ganze, aus einem Mittelpunkte sich entfaltende Erkenntniß, die gesammte Denkweise umzubilden, und eine bestimmte Lebensansicht als die einzig und unerschütterlich wahre aufzustellen. Sie trifft den ganzen Menschen und dessen innerste Lust und Gesinnung; und wie vermöchte daher auch nur theorethisch derjenige sie zu fassen oder sie gelten zu lassen, dessen eigentliche Welt ihre ganze Denkart zerstört; oder der, überall vor jeder Entschiedenheit scheu

*) Es sey uns erlaubt, in dieser Beziehung noch auf eine merkwürdige Stelle aus einem seitdem bekannt gewordenen Privatschreiben Fichte's an Reinhold zu verweisen (Reinholds Leben und litt. Briefwechsel S. 213.): — „Das Bestehen auf einer Persönlichkeit Gottes war mir schon in seinem (Jacobi's) Idealismus und Realismus auffallend; und nunmehr wieder! Was mir Persönlichkeit heiße, habe ich in meinem Naturrechte auseinander gesetzt; vielleicht denkt Jacobi etwas anderes Bestimmtes bei diesem Worte, aber was, mit dem gewöhnlichen Gebrauche desselben nur die entfernteste Analogie Habendes, das nicht dem Gedanken des Unendlichen geradezu widerspräche? Bewußtseyn Gottes möchte noch hingehen. Wir müssen einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserm Wissen annehmen, den wir nicht füglich anders, denn als ein Wissen der Materie nach denken können, nur nicht der Form unseres discursiven Bewußtseyns nach. Nur das Letztere läugnete ich, und werde es läugnen, so lange ich meiner Vernunft mächtig bin." — Und in einem andern Schreiben mit Bezug auf

zurückbebend, die ausschließende Kraft ihrer Behauptungen nicht ertragen kann? Und so wird auch sie gleich jeder andern wahrhaft spekulativen Lehre, nie eigentlich populär werden können, oder allgemein anerkannt; viemehr wäre eine solche Allgemeinfaßlichkeit für sie selbst sogar das verdächtigste Anzeichen! Hat aber jede eigenthümliche Form, in der die Wahrheit sich geltend macht, an sich höchsten und unbedingten Werth; so kann auch sie wenigstens wissenschaftliche Anerkenntniß verlangen; und in diesem Sinne wünschen wir noch zum Schlusse, daß die gegenwärtige Darstellung ihrer allgemeinsten Grundzüge

---

den Jacobischen Vorwurf des Atheismus (S.198.) — „Nur was aus dem Leben kommt, vermag das Leben zu bilden; aber der Idealismus ist das wahre Gegentheil des Lebens. Sein eigentlicher Zweck ist Wissen, um des Wissens willen; sein praktischer Nutzen ist nur mittelbar, pädagogisch im weitesten Sinne des Worts. — Philosophie, auf Denkart und Gesinnung bezogen, ist mir absolut Nichts.“ (Siehe zur Erklärung dieser Worte den vorhergehenden Theil des Schreibens.) „Die Frage, ob die Philosophie, als solche, atheistisch sey, oder nicht, verstehe ich nicht, und sie ist mir mit der: ob ein Triangel roth oder grün sey, völlig gleichbedeutend. Ich kann in der Beschuldigung des Atheismus für ein nur wirklich philosophisches System, wofür ich das meinige halte, keinen Sinn finden, als den: es begründe eine Pädagogik (Religionslehre), die atheistisch sey, es führe zu einer atheistischen Denkart. Wie es sich damit in Absicht meines Systemes verhalte, das dürften vor der Hand wohl nur äußerst wenige Personen angeben können.“ — Und vorher (S. 195.): „Ich unterschreibe Jacobi's Aeußerungen in ihrer ganzen Ausdehnung, habe

bei den Mitphilosophirenden einige Beachtung finden möge.

* * *

Noch bleibt indeß ein wichtiger Punkt der Erwägung übrig, welchen mit gleicher Freimüthigkeit, wie alles Bisherige, abzuhandeln, uns erlaubt sey! — Nach der vom Urheber selbst nachdrücklich ausgesprochenen Konsequenz seiner Lehre ist das Wissen in allen seinen Formen und Entwickelungsstufen nichts Anderes als das mehr oder minder entwickelte Bewußtseyn der Selbstoffenbarung des Absoluten: nirgends also und in keiner Form ist es völlig leer, einer eigentlichen Realität entbehrend; und die Reflexion,

---

Alles, was er da sagt, längst gewußt und deutlich gedacht; und so innig es mich freut, daß Jacobi dieses treffliche Schreiben für mich schrieb, eben so unbegreiflich ist es mir, wie er glauben konnte, es gegen mich zu schreiben. Er kennt das Wesen der Spekulation so innigst, und ebenso das Wesen des Lebens; warum kann er nur nicht kalt über beide sich erheben, und sie an einander halten? — — Er verbittet sich den logischen Enthusiasmus, mit Recht; ich verbitte mir ihn gleichfalls. Aber es scheint ein entgegengesetzter Enthusiasmus, den ich den des wirklichen Lebens nennen möchte, in ihm zu wohnen, der es ihm gar nicht erlaubt, auch nur zum Versuche kalt und gleichgültig von demselben (dem wirklichen Leben) zu abstrahiren. — — Ich glaube, gar keinen Enthusiasmus zu haben, weder den ersten, noch den zweiten, und halte diese Apathie für schlechthin nothwendig, um den transscendentalen Idealismus ganz zu verstehen, und durch ihn nicht entweder zur Heillosigkeit verleitet, oder durch ihn geärgert zu werden."

welche aufsteigend vom unmittelbaren, faktischen Bewußtseyn, Alles hinter sich zu zerstören, jede Realität zu tilgen schien, muß zum höchsten Punkte der Befriedigung in sich selbst gelangt, und von da wieder herabsteigend, jenen Fluch der Vernichtung zurücknehmen, ja die ganze Welt des Bewußtseyns sich in neuem verklärterem Lichte wiedererstehen lassen. Alles Bewußtseyn erscheint nur als die verhülltere oder entwickeltere Selbstoffenbarung des Absoluten; und Idealismus und Realismus haben in der That sich vollkommen durchdrungen; die objektiven Dinge eines einseitigen Realismus sind verschwunden, eben so aber auch das leere Sich in sich Abspiegeln eines idealistischen Bewußtseyns; und das wahrhafte Seyn und das absolute Wissen sind als Eins erkannt worden in ihrer tiefsten Wurzel. So kann denn auch das Bewußtseyn des sinnlichen Universums keineswegs mehr gelten als die bloß subjektive Erscheinung eines durchaus unbekannten Dinges, noch als ein leerer Schematismus des Wissens in sich selbst; sondern es muß erkannt werden, als die Selbstoffenbarung des Absoluten in der Form unmittelbarer Gegebenheit und strenger Gesetzlichkeit, und so als die erste feste Schranke des Daseyns und des Wissens, für die Entwickelung der höhern Formen desselben. Indeß kann auf dem reflektirenden Standpunkte der W. L. nur im Allgemeinen bewiesen werden, daß ein solches unmittelbare Bewußtseyn nothwendig sey, keineswegs aber, als welches es sich gegeben seyn müsse, oder mit andern Worten: es ist von hier aus keine spekulative Physik möglich. Aber auch abgesehen davon, wollen wir gestehen, daß die W. L. ausdrücklich eine andere Ansicht von der Natur aufstellt, indem

sie ihr überall nichts mehr ist als die absolut gegebene, aber bloß formale Bildlichkeit, nothwendig gesetzt, damit es nur überhaupt zu einem Wissen komme, als solche aber durchaus ungöttlich und leer an Realität, welche nur durch die Freiheit hindurch in die Sinnenwelt eingeführt zu werden vermöge. Also lediglich in dem aus dem Naturzustande schon entwickelten Bewußtseyn erscheint nach dieser Ansicht das Göttliche, nicht in der Natur; woraus man sich dann die übrigen Folgerungen leicht selbst entwickeln kann.

Uns erscheint jedoch diese Ansicht von der Natur nicht nur nicht bedingt zu seyn durch die Konsequenz der W. L., sondern sogar im Widerstreite zu stehen mit dem ganzen Principe derselben. Keine Form des Bewußtseyns kann Wissen des Nichts, leere, bloß formale Bildlichkeit seyn; Bild, in welchem Nichts sich bildete, wäre ein absoluter Widerspruch: und diesen Satz, — das wahre Endergebniß der ganzen Lehre und zugleich den Begründer eines wissenschaftlichen Realismus, — in allen seinen Beziehungen und Folgen zu entwickeln, ist eben die weitere Aufgabe derselben. Und so ist nach dieser Grundansicht vom Wissen auch das faktische Bewußtseyn nur irgend eine bestimmte Ansichtsweise des Einen ewigen Inhaltes des Wissens, der göttlichen Offenbarnng, und wir haben bereits nachgewiesen, — welche? — Woher aber doch jener Widerstreit der W. L. gegen ihr eigenes Princip, noch dazu in einem so wichtigen Punkte, worin sie allerdings bisher ihren Gegnern eine verwundbare Seite dargeboten haben möchte? — Offenbar ist es hier noch der Kantianismus, namentlich seine falsche Raum- und Zeittheorie, welche die W. L. in ihrer spätern Vollendung noch nicht ganz

abgestreift, und welche sie hier mit ihrer eigenen Grundansicht in Widerstreit versetzt hat. — Sind Raum und Zeit in der That nichts Anderes als die subjektiven Anschauungsformen des Bewußtseyns, so muß konsequenter Weise auch die Offenbarung der wahrhaften Realität, des Göttlichen, von ihnen ausgeschlossen bleiben; im räumlich Ausgedehnten und im zeitlich Verlaufenden, der Natur, kann nach dieser Ansicht das Gepräge eines Schöpfergottes nicht einmal mehr gesucht werden; sie ist dann durchaus nur eine Welt subjektiver Bilder, ohne höhere vorbildliche Bedeutung: und wenn dieß die Nachfolger Kant's nicht anerkennen oder zugeben, so ist dieß nur eine der zahlreichen Inkonsequenzen, mit denen sie auch sonst das Unversöhnlichste in ihren Lehren zu paaren suchen. So entscheidend aber auch, wir wiederholen es, ist eine berichtigte Raum- und Zeittheorie, weßhalb wir auf das bei Kant darüber von uns Abgehandelte nochmals zurückweisen, und zu streng-wissenschaftlicher Prüfung desselben auffordern.

* * *

Die Philosophie, wie jede eigentlich apriorische Wissenschaft in ihrer Art, hat überhaupt das innere Gesetz, die Nothwendigkeit der Dinge zu erkennen; und zwar dadurch, daß sie den Begriff derselben denkend in sich entstehen läßt, daß sie in freiem Gedanken erzeugt, was doch außer demselben — in objektiver Nothwendigkeit — existiren soll.

Hier entsteht nun die naheliegende, aber, soviel wir wissen, früher noch nie in dieser Allgemeinheit erhobene Frage, wie das Denken durch diese schlechthin subjektive, in sich selbst bleibende Thätigkeit

dennoch das Wesen der objektiven Dinge enthüllen zu können meine, oder wie überhaupt subjektives Denken objektives Erkennen zu werden vermöge? Der apriorischen Wissenschaft im Concreten, wie der Mathematik, ist es erlaubt, dieß vorauszusetzen, in der Gewißheit, auch ohne jene Untersuchung nicht minder objektiv und allgemein gültig zu erkennen: nicht so aber der Philosophie, die als vollendetes, zu absoluter Klarheit in sich gelangtes Bewußtseyn, auch ihre eigene Möglichkeit und Nothwendigkeit im allgemeinen Wissen zu erweisen hat. Irgend einen Standpunkt muß es also in ihr geben, von wo aus sie sich selbst begründet, und damit zu völlig besonnener Klarheit gelangt. So wie indeß durch Locke, schärfer noch durch Kant diese Frage zuerst in Anregung kam, so hat die W. L. ihre völlige Lösung möglich gemacht, und dieß zunächst ist als der wissenschaftliche Gewinn anzusehen, der im allgemeinen Fortschritte der Philosophie durch sie bleibend errungen: sie hat alles Bewußtseyn, somit auch das philosophische, völlig und bis auf die Wurzel über sich aufgeklärt. Es hat sich nämlich in ihr erkannt als innerlich Eins mit dem Seyn, als überhaupt nur die sich abspiegelnde, eben im Bewußtseyn aufgenommene Offenbarung des innersten Wesens der Dinge. Und so hat es nur in die eigene Tiefe hinabzuschauen, um der eigentlichen Wahrheit dieses sich ihm selbst Offenbarenden gewiß zu werden. Während die andern Geschöpfe nur wie stumme Sinnbilder den Menschen umstehen, ihrer eigenen Bedeutung unbewußt, ja ohne wahren Selbstgenuß ihres Daseyns; so ist es ihm zuerst vergönnt, sie zu verstehen und sich selbst: in seinem erkennenden Geiste

spiegelt sich das innerste Gesetz der Dinge, und er darf es wagen, ihr Wesen sich anzueignen, sie sich auszulegen, weil es in der Wurzel kein ihm Fremdes, Entlegenes ist, sondern weil er den Maaßstab dazu in sich selbst findet. — In dem unmittelbaren Bewußtseyn erscheint aber zunächst die Realität noch in der Form concreter Zufälligkeit; aber es arbeite nur an ihr diese Zufälligkeit hinweg, es kehre in sich selbst ein zur Anschauung des Allgemeinen und Wesentlichen derselben; es löse die faktische Anschauung auf in den Begriff: so hat es dadurch nicht ein bloß Subjektives nur sich erdacht, weil es dergleichen in allem Bewußtseyn überhaupt nicht giebt; — und auch der verworrenste Irrthum, der thörichtste Traum sind nur zerrissene Glieder des innern Bildners *), dessen Deutungen wir nur nicht immer verstehen; — sondern das Objektiv-Allgemeine ist darin erkannt. Das geistig Nothwendige ist nur das Bewußtseyn des im Seyn Nothwendigen, weil ein Gegensatz zwischen beiden, eine innere Spaltung überhaupt nicht vorhanden ist; und die Philosophie ist nur das letzte Bewußtseyn, die tiefeste Selbstbesinnung über diese Nothwendigkeit, und erst in ihr ist der Kreis, aus welchem Seyn und Erkennen hervorgehen, und in welchen sie wieder zurücklaufen, vollendet und beschlossen. Dieß nun ist der Standpunkt und das Resultat der W. L., die nicht mehr, aber auch nicht weniger als dieß zu seyn beabsichtigt, und die daher als die nothwenige Vorwissenschaft der Philosophie anzusehen ist.

---

*) Disjecti membra poetae!

So wie nun die W. L. die absolute Realität in allen ihren Formen und Erscheinungen schon in den Moment des Bewußtseyns aufgenommen — als gewußte und gedachte — faßt: so ist der daneben tretende oder daraus sich entwickelnde Standpunkt zunächst der, von diesem Momente des Wissens des Absoluten zu abstrahiren, und dasselbe umgekehrt in der Entwickelung seines Begriffes bis zu demjenigen Punkte zu verfolgen, wo es selbst in die Form des Bewußtseyns eintritt, wo dieß also als erst aus jenem hervorgehend erkannt wird. — Wir machen dieß deutlicher: So wie im allgemeinen wissenschaftlichen Ganzen zuerst überhaupt das Bewußtseyn des Absoluten entwickelt und gesichert werden mußte, d. h. das Wissen von dem faktischen Erkennen aus bis zu demjenigen Standpunkte zu erheben war, wo es als einzige Realität das Absolute erkennt; so können nun von hier aus herabsteigend, aus der gewonnenen Idee und Gewißheit des Absoluten wiederum die einzelnen Momente der Realität abgeleitet, kurz die Idee desselben zum Ausgangspunkt und Principe der Untersuchung gemacht werden. Das Absolute selbst ist dann das sich selbst gestaltende wissenschaftliche Subjekt-Objekt, dessen durch seinen eigenen Begriff gesetzten immanenten Entwickelung das philosophische Denken nur zusieht und es abbildet. Die Philosophie ist auf diesem Standpunkte der Voraussetzung nach nichts Anderes, — um es scharf zu bezeichnen, — als das Nachkonstruiren der ursprünglichen Selbstkonstruktion des Absoluten, das denkende Nachschaffen der ursprünglichen Schöpfung. — Vorausgesetzt wird aber dabei, daß diese Nachkonstruktion, diese subjektive Gedankenbewegung Objektivität habe, oder all=

gemeiner, daß jenes Denken des Absoluten in der That Erkennen desselben sey. Vorausgesetzt wird also, was erst außerhalb dieser Philosophie und ihres ganzen Umfanges begründet werden kann: sie zeigt sich daher als selbst nur ein Theil aus dem größeren Ganzen der Philosophie, also überhaupt als der Berichtigung von dorther ausgesetzt, weil sie wissenschaftlich eigentlich nicht aus sich selbst hervorgehen und durch sich bestehen kann. — Zuförderst nämlich muß gleich hier gefragt werden, wie jenes „adäquate Erkennen" des Absoluten, in welchem das Nachkonstruiren seiner ursprünglichen Selbstkonstruktion allein ja möglich ist, so unmittelbar ponirt, vorausgesetzt werden könne, ohne weitern wissenschaftlichen Beweis auch nur seiner Möglichkeit: ferner wie dasselbe überhaupt zu denken sey, ob bloß als Erkennen seines abstrakten Seyns (daß also ein Absolutes sey, sammt den daraus fließenden formalen Bestimmungen desselben) — was schwerlich ein adäquates Erkennen desselben genannt werden könnte; oder wenn damit gemeint seyn sollte ein wirkliches Hineinversetzen in den Inhalt und das qualitative Wesen des Absoluten, ein Vergegenwärtigen des göttlichen Selbstbewußtseyns und seiner Weltanschauung, (was eigentlich allein adäquat erkennen heißen könnte;) — so würde dann nur um so dringender die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Erkennens sich erneuern, zugleich aber auch die Mahnung, bei solchen Behauptungen die Gränzen der Menschheit nicht aus den Augen zu verlieren, desto kräftiger laut werden.

Es zeigt sich daher bei solchem philosophischen Verfahren zunächst schon der Mangel einer höhern wissenschaftlichen Besinnung, die alle diese Fragen

nicht etwa nur nachträglich oder anhangsweise zu beseitigen hätte, sondern die, jenen ganzen Standpunkt dialektisch vorbereitend und sich zu ihm emporentwickelnd, alle die darin enthaltenen Bestimmungen voranstellen muß. In dieser Gestalt gleicht die Ansicht mehr noch einem ersten Entwurfe, einer kühnen Idee, welche ihren Entdecker begeisternd erfüllte und unaufhaltsam mit sich fortzog: um jedoch auch der wissenschaftlichen Form in ihr zu genügen, wie vieler vorläufiger Untersuchungen bedurfte es noch, wie viele Lücken waren auszufüllen! Und so können wir sie in dieser Gestalt noch eigentlich nicht ein objektiv durchbildetes Vernunftsystem nennen, vielmehr nur eine geniale, aber keineswegs aus den Banden der Subjektivität befreiete Weltansicht (und um so weniger dieß, je mehr sie ihre unbedingte Objektivität bloß behauptete,) welche jedoch, auch in ihrer ersten Gestalt durch das Genie ihres Urhebers auf das Reichste ausgestattet, als ein begeisterndes Ferment für die ganze neuere wissenschaftliche Epoche anzuerkennen ist. — Und so ist bei diesen Erinnerungen über das Mangelhafte ihrer Form nicht scharf genug darauf hinzuweisen, daß ein reiches und tiefliegendes Erkenntnißprincip nur stufenweise sich zu gestalten vermag; also auch nur allmählig aus der Form genialer Subjektivität zum Ausdrucke allgemeiner Wissenschaftlichkeit entwickelt werden kann; daß sonach keine der vorbereitenden, aber noch unvollkommenen Formen deßwegen ein Tadel im gewöhnlichen Sinne treffen dürfe, da vielmehr auch diese als wesentlich im ganzen wissenschaftlichen Processe angesehen werden müssen. Ueberhaupt aber möge man sich immer mehr entwöhnen, philosophische Erscheinungen nach dem Maaßstabe gewöhnlichen

wöhnlichen Lobes oder Tadels zu messen, da jene Geister, die im Dienste der Wahrheit die tiefsten und reinsten Kräfte ihrer Erforschung widmen, in der That unendlich erhaben sind über all die ärmlichen Formen und Bezeichnungen des gemeinen Urtheils, in denen höchstens nur eine persönliche Ansicht und ein subjektives Darfürhalten sich auszusprechen vermag.

* * *

Jene Philosophie behauptet, daß alles wahrhaft spekulative Erkennen von der intellektuellen Anschauung ausgehen müsse. Sie bezeichnet damit die innerste Einkehr des Bewußtseyns in sich selbst, somit das Innewerden seines tiefsten und ursprünglichsten Gedankens, (was aber durch wissenschaftlichen Proceß vorher entwickelt, und jener ganze Standpunkt dadurch begründet werden mußte.) Jener Gedanke ist aber der des reinen Seyns, welcher eben so schlechthin ideal als real ist. Indem Du nämlich Seyn und nur das reine Seyn denkst, bist Du genöthigt, es zugleich als real, als existirend, zu setzen; was ja eigentlich nur ein identischer Satz ist, welcher auch so ausgedrückt werden könnte: Seyn ist, — indem hier noch nicht die Existenz irgend eines bestimmten Seyns, sondern die abstrakte Existenz überhaupt dadurch behauptet wird. — Indem aber dieser vorerst noch ganz unbestimmte (abstrakte) Gedanke näher bestimmt werden muß, zeigt er sich als der Begriff des Absoluten, indem jedes bedingte Seyn denselben zu seiner Voraussetzung hat. — Als Absolutes aber ist es somit ferner als Seyn aus, durch sich zu bestimmen, welches lebendig gedacht nur als absolute Selbstvollziehung, unendliche Selbstproduktion begriffen werden

kann. — Da aber hier das einzige Objekt der Betrachtung nur das Absolute ist, so kann das philosophische Erkennen in seinem Fortschreiten nur darin bestehen, dieser Selbstproduktion des Absoluten zuzuschauen, oder sie im Denken nachschaffend zu vollziehen durch alle ihre Entwickelungen hindurch: die Philosophie ist daher in dieser Gestalt als Evolutionssystem zu charakterisiren, indem sie die Entwickelung des absoluten Princips der Dinge denkend nachzukonstruiren hat. Indem aber nachgewiesen wird, daß die ursprüngliche Selbstkonstruktion des Absoluten auf ihren ersten Stufen dasjenige darstellt, was wir in der wirklichen Erscheinung die bewußtlose Natur nennen; so wird dadurch der erste Theil der Philosophie, oder die eigentlich theoretische Philosophie als spekulative Physik bezeichnet werden müssen.

Aber die unendliche Produktivität ist auch das unbedingt-allbedingende Seyn; d. h. in welchem alles einzelne (um ein solches zur Erläuterung dieses Gedankens vorerst anzunehmen) schlechthin befaßt und umschlossen, dadurch aber als Einzelnes, Selbstständiges aufgehoben ist. Es kann daher überhaupt nur seyn ein besonderes Produkt der absoluten Produktivität, oder, anders bezeichnet, concrete Bestimmung des allgemeinen Seyns: und so werden von diesem Standpunkte die faktischen Gegensätze im Endlichen, die Besonderheiten insgesammt als Nichts an sich, sondern als nur in ihm gesetzt begriffen. Es selbst — das Unbedingte — erscheint ihnen gegenüber als die gleichbefassende Einheit, an sich selbst also als ihre absolute Indifferenz. Aber die Betrachtung des hier noch abstrakten Seyns soll sich zur Entwickelung der Differenz in ihm, seiner

endlichen Bestimmungen erweitern. Und dieser Hauptwendepunkt der Spekulation ist es, den wir auch hier vorzüglich in's Auge fassen müssen, und der in jener Philosophie unter mannichfachen Ausdrücken, als Einheit des Idealen und Realen, des Unendlichen und des Endlichen, des Ewigen und des Zeitlichen bezeichnet worden ist. Uns muß hierbei jedoch der dialektische Erweis desselben vorzüglich wichtig seyn, weil sich daraus über die wissenschaftliche Bedeutung des ganzen Standpunktes ein Urtheil vorbereiten wird.

Das Absolute ist zufolge des Vorigen unendliche Selbstvollziehung, Position unendlicher Positionen: somit ist seine Idealität auch unendlich Reales, weil sie sich vollziehend sich unmittelbar selbst in Reales hinübersetzt: das Reale ist aber darin schlechthin bestimmt durch das Ideale, als das Erste und schöpferisch Ursprüngliche. Die unendlichen Positionen demnach, welche als Reales durch das Ideale bestimmt sind, werden damit nicht ein Zweites, Anderes neben dem Absoluten, sondern sie sind in ihm als dem sich selbst unendlich vollziehenden gesetzt. Das Absolute ist sonach Einheit unendlicher Positionen; die schrankenlose Fülle trübt nicht in ihm die ewige Eintracht.

Offenbar ist aber dieß ganze Verhältniß selbst ein absolutes, ewiges, weil es zum Wesen des Absoluten gehört: die unendlichen Positionen sind also im Absoluten selbst als ewige gesetzt, und aller Wandel und Wechsel (alle Vergänglichkeit) ist ausgetilgt in dieser Sphäre. — Indem sie aber gleich ewig mit Gott sind, werden sie dennoch dadurch unendlich unterschiedene von ihm, daß sie nur in Verhält-

niß zu einander sind, da jede derselben unendlich Andere außer sich hat, jener dagegen nothwendig ohne alle Relation ist, da es Nichts außer ihm giebt, mit dem er in Verhältniß treten könnte. — Die Positionen sind daher unendlich bestimmte, und damit in Gegensatz zu einander gesetzt, deßhalb aber keineswegs etwa als entstehende oder vergehende zu denken, was ganz ein anderer, erst noch zu entwickelnder Begriff wäre. — Die Beziehung aber, welche eine Position zu der andern hat, ist vor Gott und in ihm eigentlich nicht vorhanden, weil er als die wahrhafte Realität nur die Einheit derselben ist, diese also eigentlich und in höchstem Sinne allein existirt: es giebt keinen stätigen Uebergang des Denkens vom Begriffe des Absoluten und seiner unendlichen Positionen zu demjenigen, was etwa durch die (zufällige und unwesentliche) Beziehung derselben auf einander gesetzt ist. — Dieß bloße Seyn der Positionen in Bezug auf einander, welches keine unmittelbare Folge aus Gott ist, gebiert eben deßhalb auch nur ein bloß Scheinendes, unendlich Wandelndes, Nichtiges: und dieß ist das Princip der Endlichkeit, d. h. des Entstehenden und Vergehenden, oder eigentlich der Ursprung des Scheins, als wenn es wäre, weil, was eigentlich in ihm ist, doch eben nur die ewige Einheit der Positionen ist, d. h. dasjenige, was es eigentlich nicht ist.

Das in dieser Relation Enstandene ist daher, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch nur ein Scheinbild von Realität, das da ist oder nicht ist, je nachdem es betrachtet wird, weil es, ein Geschöpf ohne innere wahrhafte Einheit, nur aus den wechselnden Beziehungen der Positionen gegen einan-

der zusammengeflossen ist. — In Gott ist nur die Einheit als bestehend in jeder Position für sich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelösset in der Einheit; keineswegs aber ist in ihm jene zusammengeflossene Einheit, welche innerlich kraftlos nur aus den wechselnden Beziehungen der Positionen zu einander hervorgeht, und selbst nur eine unendlich wechselnde, entstehende und vergehende ist.

Dieses Leben, welches die Dinge bloß in der Relation haben, und inwiefern sie es nur durch dieselbe haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen oder Geburt, und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit; das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen zu einander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben. — Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur dieses, was in Gott ewig schon vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. — Aber keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie ist nothwendig, unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur ihrem relativen Seyn nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position, auch nicht der Einheit nach, die sie in Gott haben, sondern einzig in der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes in der zerfallenen Unendlichkeit durch das Wiederscheinen der Realität zusammengezogenes Bild ist, und daher der Vergänglichkeit unterliegt. — Jede Qua-

lität der Natur dagegen ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Lasset zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die sie auf sich haben, zusammenfließen, und ihr habt ein gemeinschaftliches Produkt de; in Gott aber ist nicht dieses, sondern die absolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Absolutheit jeder für sich, von d und e; nur in dem Scheinbild ist die Mischung. Deßgleichen laßt die Qualitäten sich trennen, so ist zwar das Zusammengeflossene (de) verwandelt, jede der beiden Positionen aber, und ihre ursprüngliche Einheit ist unverwandelt.

Aber die Positionen widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen ihnen aufgelegten Bande, da sie im göttlichen Centro ein ewiges haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem Für-sich-seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit Schwankendes, aus widerstrebenden Elementen Gemischtes seyn: und hierin ist das Wesen des **Endlichen** ausgesprochen.

* * *

Nach diesen zum Theil wörtlichen Anführungen charakteristischer Stellen über den Hauptpunkt der ganzen Ansicht, das Wesen und den Ursprung des Endlichen aus dem Absoluten, können wir denselben in zusammengedrängter Uebersicht also aussprechen:

Es sind in Gottes Einheit ewige und unendliche Positionen gesetzt, indem sie in der Einheit dennoch ist die unendlich schöpferische Fülle. Diese, in allseitigem Wechselbestimmen ewig fluktuirend, trennen und ver-

binden sich: jede Verbindung ist neue Trennung, jede Trennung neue Verbindung. Und was sie nun, zwischen Binden und Trennen unendlich schwebend, Unendliches scheinbar erzeugen, ist, was wir die einzelnen Dinge, das faktisch Wirkliche nennen. Doch „Dinge" sind sie eigentlich nicht, da Nichts an ihnen besteht, ihnen als Endlichen überhaupt nichts Substantielles zu Grunde liegt, sondern nur als Scheinbilder der Realität existiren sie, wie sie, durch den Zusammenfluß der ewigen Positionen (des allein in ihnen Seyenden) augenblicklich entstanden und durch den absoluten Wechsel hindurchfließend, eben so augenblicklich vergehen. Ihr Charakter ist es unendlich vergehend-entstehende, oder entstehend-vergehende zu seyn, indem dieser Gegensatz in ihnen sich absolut durchdringt, und sie nur das Produkt sind dieses stets sich vollziehenden Widerspruches! So sind die endlichen Dinge, falls man ihre faktische Realität allein berücksichtigt, in Bezug auf Gott eigentlich gar nicht, und es giebt im Denken keinen Uebergang von dem Begriffe des Ewigen auf den des Endlichen, auch kann ihr faktisches Seyn nicht etwa abgeleitet werden aus demselben, weil dieß in Wahrheit ein nichtiges ist, die Ableitung also vielmehr nur in dem Erweise dieser Nichtigkeit bestehen könnte: — ein Verhältniß, welches der Urheber jener Ansicht besonders scharf in seiner Schrift: Philosophie und Religion, ausgesprochen hat, wo bestimmt behauptet wird: daß es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang gebe, daß der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar sey; und daß so die Ableitung der endlichen Dinge auf positive Art

aus dem Absoluten ihnen eben eine positive Realität zugestehen würde, in deren Läugnung und Vernichtung vielmehr die wahre Philosophie bestehe. Dieselbe Bedeutung hat daselbst auch die mehr mythische Vorstellung eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, wie sie im Gegensatze der Schöpfungslehre, als der exoterischen Ansicht der Volksreligion, dort dargestellt wird. (S. 34. 35 ff.) *)

*) Als charakteristisch für die innere Konsequenz der Denkart mögen noch folgende Stellen angeführt werden (Aphorismen zur Naturphilosophie, §. 129.): „Wie herrlich ist der Mensch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkte zusammen, so daß er alles Positive, das sonst gesondert existirt, in sich allein zu vereinigen scheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erscheint, ist nur, wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, um sich selbst in ihr widerzustrahlen. Sein Daseyn ist gesetzt und dauert, nur so lange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idee in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß Etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie dasselbe hervorrief." — Ebenso die Stellen in Philosophie und Religion, S. 68. 69., wo gelehrt wird, daß, was die menschliche Seele zu einer persönlichen mache, also gar eigentlich auch die Wurzel ihrer Indi-

Was ist also die (faktische) Wirklichkeit? Nur unendlich wandelndes, somit unendlich negirtes Produkt der vorübergehenden Verbindung jener Positionen, ein zwischen Seyn und Nichts zitternder Schein von Existenz. Jeder Moment derselben ist in absoluter Selbstvernichtung begriffen, indem er, gesetzt, eben damit zugleich doch nicht ist, weil er unmittelbar in den entgegengesetzten, ihn aufhebenden

---

vidualität und innersten Eigenthümlichkeit, nothwendig der Vergänglichkeit mit dem Leibe unterworfen, also vor Gott eben so nichtig sey, wie die übrigen Scheinrealitäten der sinnlichen Dinge. Ueberall ist also das Abstrakte, Unpersönliche, die ewigen Elementar-Positionen, oder dynamischen Homoiomerien das einzig Reale in Gott; woraus man sieht, daß die ganze Ansicht in dieser Gestalt sich noch wenig über den abstrakten Standpunkt Spinosa's entwickelt hat, dem auch nur die ewigen Attribute und Modi Gottes die einzige Realität sind. — Wohl kennen wir jedoch die spätern mehr exoterischen Aeußerungen des Verfassers über die eben angeregten Punkte, die jenen Konsequenzen direkt entgegengesetzt sind. Und jene sind um so wichtiger, als dem Philosophen bei seinem Tiefsinne und seiner durchschauenden Konsequenz nicht verborgen seyn kann, daß die Ansicht über die Bedeutung der Individualität mit den allgemeinsten und tiefsten Fragen der Spekulation auf das Innigste zusammenhängt, ja daß sich wie Tod und Leben einer Philosophie daran entscheidet. Und so berechtigt ein Zurücknehmen jener frühern Aeußerungen zu der freudigsten Hoffnung einer noch zu erwartenden Umgestaltung und völligen Wiedergeburt jener philosophischen Ansicht, welcher wohl jeder Denker mit Verlangen entgegensieht!

übergeht. Ihr Seyn durchläuft daher nur unendliche Momente des Uebergehens oder der *Selbstnegation*, und so ist sie *eigentlich nicht*!

Aber was ist denn statt ihrer oder in ihr, das wenigstens ihren Schein zu erzeugen, den Schimmer der Existenz zu werfen vermöchte? — Die ewigen Positionen sind, die eben durch ihre wechselnde Relation, durch ihr Trennen und Verbinden jenen *Schein* hervorbringen. — Aber sie selbst als unabhängig von ihren (nichtigen) Relationen sind nur *ideell*, nicht *real*, weil durch ihre Realisirung (oder dadurch, daß das Absolute aus seiner Idealität sich schlechthin ins Reale hinübersetzt) sie selbst nothwendig in diese nichtige Relation hinausgeworfen werden. Sich verwirklichend also zeugen sie den *Schein*, die Nichtigkeit; und diese Verwirklichung ist *wahrhaft* und in ihrer *Wurzel* nur die sich verwirklichende *Selbstvernichtung*. So ist die Wirklichkeit selbst der Schein, und *der Schein selbst die Wirklichkeit*; und sich *realisirend* erzeugt eben dadurch das Absolute nur an sich die unendliche *Selbstnegation*. — Wollen wir jedoch, diesen Widerspruch aufgebend, die wahrhafte Wirklichkeit vielmehr in die *Idealität* des Absoluten setzen; so werden wir auch hier zurückgewiesen: die Idealität desselben ist nur ein *abstrakter*, *einseitiger* Begriff, der unmittelbar in den entgegengesetzten hinübertreibt, indem mit ihr und durch sie ihre Selbstrealisation gesetzt ist, wodurch sie also, wenn es bei dieser Ansicht bliebe, die Wurzel jenes Widerspruches schon in sich selbst tragen müßte.

Und so kämen wir nach diesen Prämissen wahrhaft zu gar keiner Wirklichkeit des Absoluten, somit

überhaupt zu keiner Wirklichkeit, eben weil sie, sich setzend, stets in unendliche Selbstnegation sich verflüchtigt, vor sich selbst gleichsam ewig in's Nichtseyn entflieht, und so weder idealer noch realer Weise eigentlich je zu sich selbst gelangen kann. Es sind unendliche Versuche, dazuseyn in den einzelnen Momenten, stets begonnen, aber eben deßhalb stets mißrathend! Indem nämlich das Absolute in die Wirklichkeit sich vollzieht, wird es nur der unendliche Widerspruch des Setzens im Aufheben, und des Aufhebens im Setzen; jeder seiner einzelnen (endlichen) Momente, ist vom Nichtseyn gänzlich afficirt und durchdrungen, indem jedes Gesetzte ja unmittelbar zugleich das Aufgehobene ist. Und so löst alles Seyn und Bestehen vor dieser Ansicht sich auf in den auch sonst schon behaupteten Gedanken eines unendlichen Werdens, d. h. in einen absoluten Widerspruch; denn eben das Werden vermag nur gedacht zu werden als innerlich getragen von dem Kerne eines wandellosen Seyns: das Werden an sich ist Nichts, denn es ist das unendlich sich selbst Negirende, innerlich Bodenlose; und wäre es, so könnte es auch vorläufig nur gedacht werden als der äußere Schein an dem Innern, an dem Nichtwerdenden. Aber eben dieß hat sich hier dialektisch in's reine Werden hinüberverflüchtigt, indem nicht das unendliche Seyn, sondern der endlose Wandel als endliches Resultat übriggeblieben ist. Und der Widerspruch, der damit auf diesem Standpunkte zurückbleibt, muß ihn eben in einen höhern, vollendetern hinüberführen.

Aber darin eigentlich giebt sich derselbe als mangelhafter kund, daß er die Form des Endlichen mit

der des Absoluten noch nicht vollkommen zu vereinigen, beide durch einander zu vermitteln vermochte. Indem nämlich das Endliche in seinem absoluten Charakter, unendliche Selbstnegation, der Widerspruch gegen sich selbst zu seyn, scharf ausgesprochen und mit Konsequenz als solches festgehalten, sodann aber das Princip dieser Verendlichung in das Absolute hineinversetzt wird, drängt sich die Frage hervor, wie dieß mit dem einfachsten und unmittelbarsten Begriffe des Absoluten, daß es das schlechthin Wandellose sey, sich versöhnen lasse. Und der Versuch, diesen Widerstreit äußerlich zu vermitteln, d. h. eigentlich nur zu verdecken, wie er sich schon bei Spinosa findet, ist der Wendepunkt der ganzen Ansicht, zugleich aber auch die innere Krisis, wodurch sie sich selbst aufhebt. — Das Absolute, heißt es, ist schlechthin die Wirklichkeit, oder alles Wirkliche: nun ist aber (thatsächlich) das Endliche und Wandelnde: somit muß Beides als identisch gesetzt werden. Das Absolute selbst also ist das Endliche, d. h. die absolute Selbstverendlichung; welcher Proceß, in's Absolute verlegt, nun selbst nur als ein absoluter und unendlicher zu fassen ist; d. h. es läßt sich hier niemals ein Moment angeben, in welchem sich zuerst oder direkt übergehend, das Ewige in Endliches sich hinübergesetzt hätte, — weil Beides durch seinen Begriff unendlich geschieden ist; — sondern das ewige Sichverendlichen des Absoluten, die Unendlichkeit des Endlichen soll das Vermittelnde jenes Gegensatzes werden.

Aber Ihr setzt hier doch nur voraus ein solches unendliche Sichverendlichen im Absoluten, weil Ihr ein Endliches als wirklich findet, was Ihr nun,

Eurer ersten Konsequenz nach, nur in's Absolute versetzen könnt. Euer wissenschaftlicher Beweis ist also eigentlich nur ein Rückschluß aus der Thatsache des Endlichen auf das Wesen des Absoluten, der als solcher auf keine Weise sich festhalten oder rechtfertigen läßt: und Ihr habt überhaupt nur gezeigt, daß Ihr allein auf diese Weise die gegebene Endlichkeit der gefaßten Grundansicht anpassen könnt, ohne die innere Ungereimtheit, das Unversöhnte jenes Gegensatzes nur irgend vermittelt zu haben.*) — Zunächst nämlich hätte die Spekulation die ursprüngliche Anschauung des Absoluten als des Ewigen, Wandellosen, in sich Genugsamen unverbrüchlich festzuhalten, wodurch denn jedes Endliche in je-

*) Es sey uns erlaubt, zu größerer Kürze über diese ganze Schlußweise und die darauf sich gründende Ansicht auf eine frühere Darstellung (Vorschule der Theologie, §. 15—20., besonders S. 27—33. vgl. S. 47. mit der Note) zurückzuweisen, wo ohne die historische Beziehung, die hier Statt findet, die verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen jener vielgestaltigen Ansicht aus einander entwickelt und zu ihrer philosophischen Krisis gebracht sind. Eben hier nämlich möchte zugleich der Punkt liegen, aus welchem, wie aus einem magischen Zirkel, die neuere Philosophie nicht herauskann, und der erst völlig durchbrochen und aufgegeben seyn muß, um eine umfassendere Sphäre der Untersuchung zu eröffnen. Auch wollen wir nicht verbergen, daß unserer Ueberzeugung noch alle Verwirrungen in religiöser und moralischer Hinsicht, die man nicht ganz mit Unrecht jener Philosophie zur Last legt, nur hier ihre Wurzel haben, nur allein von hier aus gründlich und vollständig aufgehoben werden können.

nem Sinne, auch der Proceß ewigen Selbstverendlichens, — oder wie man sonst noch jenen Gedanken auszusprechen gencigt seyn könnte, — für immer von ihm ausgeschieden bliebe. Sodann aber wäre nach dem Rechte strenger Wissenschaftlichkeit in der Idee des Absoluten, zunächst durch dialektische Entwickelung derselben, ein Moment aufzuweisen, wodurch nicht zwar eine solche Verendlichung, — wohl aber überhaupt dieß Princip eines unendlichen Sichbesonderns, concreter Substanzen (wie wir es abstrakt zunächst nennen wollen) in ihm gesetzt erschiene. — Wie damit nun drittens die Erscheinung jener „schlechten" Endlichkeit jenes selbstverzehrenden Widerspruches sich vermitteln lasse, wäre die neue, freilich noch nicht eigentlich gelöste, ja in ihrer wahren Bedeutung von jener Philosophie kaum geahnete Frage: und eben dieß ist der Punkt, an welchen die fernere Entwickelung der Philosophie sich anzuknüpfen hat.

* * *

Mit Einem Worte: auf dem gegenwärtigen Standpunkte ist das Verhältniß des Ewigen und Endlichen noch in unvollkommener Form gleichsam zu rasch abschließend, und übersehend die in der Mitte liegenden wesentlichen Bestimmungen, als absolute Identität beider bezeichnet worden in dem so eben von uns entwickelten Sinne. Dadurch ist nämlich das Absolute selbst die unendliche Selbstnegation, die Zwietracht jenes Selberverendlichens geworden: und in diesem Widerspruche endet die Konsequenz der Ansicht. — Aber die Anforderung überhaupt, beide Gegensätze begriffsmäßig zu vermitteln, und der kühne Versuch einer solchen Vermittelung ist als das

wissenschaftliche Verdienst jener Ansicht zu bezeichnen, wodurch sie zunächst über Spinosa hinaus einen dialektischen Fortschritt errungen hat; daher sie sich auch äußerlich mit deutlichem Bewußtseyn dieses Verhältnisses an denselben angeschlossen. Bei diesem ist nämlich jener Gegensatz des Ewigen und Endlichen eigentlich noch ganz unvermittelt geblieben: statt nämlich durch dialektische Entwickelung im Begriffe des Absoluten selbst den Moment des Endlichen nachzuweisen, begnügt er sich, dieses jenem bloß äußerlich einzupassen durch den Satz (Spinos. Ethic. I. Prop. 28.): daß, indem aus den unendlichen Attributen und Modificationen Gottes Endliches nicht hervorgehen könne, dasselbe durch eine andere Endlichkeit gesetzt seyn müsse, welche Reihe endlicher Bestimmungen aus einander nun ins Unendliche fortzusetzen sey: wo man durch einen plötzlichen Absprung sich in die Endlichkeit hineinversetzt findet, während der eigentlichen, auch ausdrücklich zum Bewußtseyn gebrachten Konsequenz zufolge (vergl. besonders P. I. Prop. 21. 22.) der Begriff eines Endlichen im Unendlichen vielmehr ein absoluter Widerspruch bleiben sollte. So sind hier beide Gegensätze einander nur eingefügt statt einer innern Begriffsvermittelung, wodurch die hier zurückgebliebene Lücke und die Anforderung, wissenschaftlich sie auszufüllen, um so schärfer hervortritt. Hier ist es nun als der nächste Fortschritt anzusehen, den Moment des Endlichen aus dem Begriffe des Absoluten selbst zu entwickeln. Das Vermittelnde dafür ist hier der Begriff absoluter Produktivität, lebendiger Selbstverwirklichung, wodurch das Absolute selbstschöpferisch als unendlich Concretes sich setzt; was zunächst nun so aufgefaßt

wurde, daß das Unendliche und Endliche als innerlich Eins, als identisch zu setzen sey. Ist nun Eines Theils dadurch jene starre fatalistische Nothwendigkeit überwunden, in welcher, der Form nach wenigstens, bei Spinosa der Begriff des Absoluten aufging; so hat sich doch andern Theils hier eine neue gefahrdrohende Verwickelung ergeben: jenes Concrete am Absoluten wurde nur gefaßt als die schlechte, negative Endlichkeit, und so der selbstvernichtende Widerspruch desselben in die Natur des Absoluten hineinverlegt, wodurch das Absolute selbst in den Kampf des Endlichen hinabgezogen, und die ewige Basis aller Wahrheit und Erkenntniß wie erschüttert und getrübt erscheint. Ferner jedoch ist jener Widerspruch im Endlichen, dadurch, daß er zu einem absoluten und ursprünglichen gemacht wird, nicht aufgehoben oder erklärt, was hier dasselbe bedeutet; — vielmehr ist er dadurch nur desto sichtbarer und dringender geworden. Zugleich ist aber dadurch wesentlich auch das Princip der Individualität aufgehoben: auf diesem Standpunkte giebt es eigentlich kein wahrhaft (real) Individuelles, keine concreten Substanzen, indem alles Einzelne, von der Negation durchdrungen, nur erscheint und wieder verschwindet, als Moment im allgemeinen Processe absoluten Setzens und Wiederaufhebens. Und das Geltendmachen jenes Widerspruches und dieser, daraus sich ergebenden Konsequenzen ist eben die Krisis des gegenwärtigen philosophischen Standpunktes, wodurch er in einen höhern hinübergeführt wird.

* * *

Um indeß das Bild jener Philosophie hier wenigstens im Umrisse zu vollenden, gedenken wir noch der

specielleren

specielleren Entwickelung derselben, wodurch sie die Unterscheidung eines realen und idealen Theiles in sich hervorbrachte, und so in Natur= und Idealphilosophie sich eintheilte.

Das Absolute ist am Ursprünglichsten als unbedingte unendliche Produktivität bestimmt: diese ist aber nur durch ein unendliches Produkt darstellbar. Aber ein unendliches Produkt ist eben insofern keines, als es hier niemals zu einem wirklich Producirten kommt; es bleibt ein unendliches (ideales) Produciren ohne wahrhaftes Produkt, was ein Widerspruch ist. Es fehlt hier also noch eine Bestimmung, welche eingefügt werden muß, um den Begriff absoluter Produktivität selbst möglich zu machen. Das unendliche Produciren muß eben so schlechthin, d. h. unendlich sich hemmen, anhalten in seiner sonst Nichts erzeugenden Thätigkeit: und die Zusammenwirkung jener unbedingten Produktivität und dieser unendlichen Hemmung — wird sie ein endliches Produkt erzeugen, wird sie aufgehen und sich abschließen in irgend einem derseben? Eben so wenig; weil jedes Produkt doch nur hervorgeht aus der Gegenwirkung jener beiden unendlichen Kräfte, die somit auch in unendlicher Gegenwirkung, in endlosem Fluktuiren zwischen Produciren und Hemmen begriffen sind. So ist jedes Produkt nur ein Scheinprodukt, d. h. es liegt in ihm wegen seines Ursprunges aus jenen beiden unendlichen Kräften die absolute Tendenz über seine Begränzung hinauszugehen, d. h. unendlich sich zu entwickeln, — die in jedem seiner Momente verwirklicht, aber eben so unmittelbar gehemmt wird, und so in absoluter Wechseldurchdringung jener beiden Prin=

cipe das Wesen des Endlichen darstellt, absolute Selbstnegation zu seyn.

Aber warum ist das Produkt jener beiden sich entgegengesetzten Kräfte bei ihrem absoluten Gleichgewichte nicht vielmehr = 0, da sie sich überhaupt wie + und — zu einander verhalten, also eigentlich sich aufheben sollten? — Darum, weil sie selbst unendliche sind, niemals also sich gegenseitig reduciren, aufreiben, es zur reinen Negation mit einander bringen könnten. Und dieß bezeichnet eben auf das Schärfste den allgemeinen Charakter der Endlichkeit: nirgends kommt es in ihr zu einer ganzen rückhaltlos vollendeten Selbstvollziehung, — weil sonst das Produciren ungehemmt wäre; eben so wenig aber auch zu einer absoluten Negation — weil auch die Hemmung nirgends ganz sich vollziehen kann, vielmehr selbst unendlich überwunden wird; — und so ist das Resultat ein unendlich sich aufhebendes Scheinproduciren, ein Schweben zwischen dem Seyn und der Negation desselben, so daß jeder Moment eben so sehr dem Seyn angehört, als seinem Gegensatze, dem Nichts.

Wie nun die Natur als absolute Produktivität, aber gehemmt und festgehalten auf den verschiedenen Stufen dieser Selbsterzeugung, die concreten Bestimmungen in sich enthalte, welche die Wirklichkeit darbietet, hat die spekulative Physik, als der erste Theil der Philosophie nachzuweisen. Ist nun auf diese Art die absolute Produktivität durch die Stufen der Natur hindurchverfolgt worden bis zu demjenigen Momente, wo sie sich selbst reflektirt, wo die Selbstproduktion zugleich von Selbstanschauung begleitet wird, so beginnt hiermit die Sphäre des Intelligenten, des Be-

wußtseyns, die eben so durch ihre verschiedenen, der realen Sphäre entsprechenden Stufen hindurch sich entwickeln muß, um dadurch den zweiten Haupttheil, die Philosophie des Geistes, zu bilden. — Indem aber hier die Intelligenz als das höchste Ziel der Natur selbst und als die höchste Stufe ihrer Thätigkeit begriffen wird, so ist diese in ihrem innersten Wesen zu bezeichnen als darnach strebend, Intelligenz zu werden, in Bewußtseyn sich aufzulösen — ohne Zweifel eine der tiefsten Anschauungen jener Philosophie, die aber weniger aus der formalen Konsequenz des Systems hervorgegangen, als recht eigentlich Blick des Genies gewesen ist. — So sind die scheinbar todten und bewußtlosen Produkte der Natur nur mißlungene (noch nicht entwickelte) Versuche, sich selbst zu reflektiren, und die Natur ist selbst eine unentwickelte, gleichsam unreife Intelligenz; daher in ihren Gesetzen und Produkten schon qualitativ der intelligente Charakter hindurchblickt, daher sie überall bewußtlose Weisheit an den Tag legt.

So ist es dasselbe Princip, welches, indem es in der Natur sich darstellt, auch in der Welt das Bewußtseyn, nur in höherer Form, als entwickeltes, sich offenbart: das Geistesleben — die Menschheit — ist diese höhere Offenbarung des Absoluten; und so wie das äußere Universum dasselbe als unendliche Produktivität, als lebendige Natur, darstellt, so offenbart es der Proceß der Weltgeschichte als den absoluten Geist — als Gott, und hier schwinden endlich seine letzten Hüllen, die in allen früheren Formen, der bewußtlosen Natur, wie der organischen, noch zurückblieben. — So ist das ganze Universum selbst nur — und dieß ist seine höchste und allgemeinste

Bedeutung — das zum Geiste (zu Gott) sich entwickelnde Absolute; und das äußere Universum, die Natur, nur die Bedingung, das primum existens, und die Gründlage für jene Entwickelung, die zugleich die Selbstdarstellung, explicite Entfaltung desjenigen ausmacht, was das Absolute an sich (potentia et implicite) schon ist. Dadurch entwickelt aber das Absolute sich selbst dazu, Gott, — bewußte Persönlichkeit zu seyn; denn es hat der Begriff der Persönlichkeit sich gezeigt als die Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis (was hier die Natur ist) auf solche Art, daß beide sich dennoch ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: und so wie es die Bestimmung des Universums ist, das in ihm Verborgene zu offenbaren, d. h. aus dem Bewußtlosen der Natur in's Licht des Bewußtseyns zu erheben; so ist sinn- und abbildlich dasselbe Princip auch in jeder endlichen Existenz geschäftig: über jenen beiden gleich ewigen Anfängen aber, der Natur und dem absoluten Geiste, den sich gegenseitig Bedingenden — da die Natur nur um des Geistes willen, als nur seine Voraussetzung, der Geist wiederum das an der Natur sich Entwickelnde, durch ihre Existenz bedingte ist, — waltet die uranfängliche, gegen beide an sich indifferente Einheit, beide Gegensätze tragend, und ewig in beide auseinandertretend, indem sie selbst Grund ist ihrer Existenz, indem sie sich selbst zur Bedingung macht ihrer höheren entwickelten Selbstdarstellung. (S. Schellings Abh. über die Freiheit, S. 481. 497. 500. u. s. w., indem überhaupt in obigen Sätzen das spekulative Hauptresultat der Schrift dargestellt ist.) Wäre aber Gott selbst dann als ein werdender,

endlicher Entwickelung sich unterwerfender gedacht; so ist eben dieß die einzige Weise, ihn als lebendigen, persönlichen Gott zu denken, und damit die leer abstrakten Begriffe vom höchsten Wesen für immer wissenschaftlich zu beseitigen. (Desselben Schreiben an Eschenmeyer im deutschen Museum).

Bei dieser kühn und eigenthümlich durchgeführten Gotteslehre — wo wir zunächst nur eine schärfere dialektische Entwickelung und Gliederung entbehren, aber ohne Zweifel noch erwarten dürfen, — möchte, in der Darstellung wenigstens, eine seltsame Vermischung zwischen dem innern Seyn des Absoluten und der Form seiner Selbstoffenbarung sich nicht verkennen lassen, wodurch denn in der That, was als Grundtypus aller kreatürlichen Entfaltung mit Recht begriffen wird, aus Tod zum Leben, aus Dunkel ins Bewußtseyn sich zu erheben, — mit dem innersten Wesen des Absoluten selbst verwechselt zu werden scheint. Indem Gott sich zum Grunde (zur Natur) macht, um dadurch die Bedingung seiner selbst als Intelligenz zu seyn, und als diese aus jener sich zu entfalten, wird ein innerer Gegensatz und eine Theilung, kurz ein Princip der Verendlichung in das Urwesen hineingelegt, welches durch die Unterscheidung zwischen dem innern Vermögen (der Anlage, potentia) des Absoluten, und seiner Selbstverwirklichung (actus) begreiflich gemacht werden soll. Indem Gott aber zu dem, was er doch absolut ist, Bewußtseyn, Intelligenz, sich erst noch entwickeln soll, er selbst also einem entwickelnden Verlaufe, einem Schicksale unterworfen wird, ist dadurch offenbar die tiefste Anschauung des Absoluten, in ewiger Einheit und wandelloser Vollendung zu seyn, was es zu seyn vermag

(um durch einen solchen endlichen Begriffsgegensatz wenigstens negirend sein Wesen zu bezeichnen) unheilbar verletzt, und sein wesentlicher Begriff schlechthin aufgehoben; und was eben das Loos aller Kreatürlichkeit ist, in den Gegensatz von Potenz und Verwirklichung zu zerfallen, muß eben deßhalb von Unbedingten schlechthin abgewiesen werden; und wenn nur so der Begriff eines persönlichen Gottes gerettet werden könnte, wobei wir nur gestehen, nicht begreifen zu können, wie das absolute Bewußtseyn an die endlichen Relationen, die wir Persönlichkeit nennen, geknüpft seyn könne und dürfe; — so wird das Recht der Wissenschaft wahrscheinlich nöthigen, diese ganze Vorstellungsweise völlig aufzugeben.

* * *

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einer allgemeinen Bemerkung, die auch auf die übrigen Theile dieses Werkes ihre Anwendung findet. Die eben dargestellte Lehre ist noch in ihrer Entwickelung begriffen, und ihr Urheber, rüstig in alter geistiger Kraft, verspricht uns erst noch den Ertrag seiner letzten und tiefsten Forschungen. So scheint es in jedem Falle unbillig, über die noch nicht völlig entwickelte persönliche Ansicht jenes Mannes, zudem, da er sich noch ausdrücklich als in der Untersuchung begriffen erklärt hat, irgend ein Endurtheil zu fällen. Aber darauf käme es uns hier in der That auch weniger an; sondern, da in der Wissenschaft selbst Alles Entwickelung ist, und jede höhere einen minder vollendeten, aber nothwendig zu durchbildenden Standpunkt voraussetzt, so kann auch die feste und eigenthümliche Ansicht, wie sie in den bisherigen Schriften des Phi-

losophen dargelegt worden, sich in ihrer Absonderung geltend machen, um von hier aus den Uebergang in eine höhere, aber durch sie bedingte Form zu finden, während diese wesentliche Ergänzung von dem hohen Talente des Urhebers selbst noch auf irgend eine Art zu erwarten ist. Denn auch im Geistigen, wie im Physischen, strebt die innewohnende Kraft überall selbstheilend das Fehlende zu ersetzen und ein Ganzes aus sich darzustellen; und eben dieß ist die wunderbare Gabe des Genius, daß er, wie in tiefgeheimem Verkehre mit dem innersten Wesen der Dinge, die mannichfachsten Stufen der Erkenntniß in sich vereinigt hält, und die entlegensten Momente der Wahrheit verknüpft, während die Wissenschaft in ihrer allgemeinen Entwickelung nur langsamer ihm zu folgen vermag. — Aber könnte sogar von eigentlichem Systemirrthume in gewöhnlichem Sinne die Rede seyn bei einer konsequent durchgeführten Grundansicht, die ja stets eine bestimmte Seite der Wahrheit geltend macht; — so wäre selbst in diesem Falle jenem Philosophen nur ein gerechter Dank darzubringen für die mächtige Anregung, die Er im Reiche der Wissenschaft hervorgerufen. Und in der That, wie viel verwandte Geister sind durch ihn geweckt, und welche fruchtbar kühnen Ideen auch durch diese angeregt worden! Eben weil aber dieß kein Werk eines Tages oder einer bloß persönlichen Kraft ist, verdient der Erreger einer neuen wissenschaftlichen Epoche die gemeinsame Anerkennung seiner ganzen Zeit. — Sollte nun aber auch, wie wir vorauszusehen meinen, die ganze Grundansicht noch manchen harten Kampf bis zu ihrer völligen Durchbildung zu bestehen haben: solche Kämpfe enden ohne Niederlage; sie gleichen vielmehr den heil-

samen Krisen, aus denen die ursprüngliche Gesundheit nur gestärkter und höher wiedergeboren aufersteht!

Indem aber gerade an die dialektische Form dieser Lehre noch bedeutende Anforderungen zu machen waren, handelte es sich noch immer besonders um die allgemeinen Principien derselben, und deren höhere wissenschaftliche Ausbildung. War ferner zugleich auch äußerlich durch die meist verdächtigen Anregungen einer stürmenden Kraftepoche ein regelloses Phantasiren mit willkührlichem Paaren der entlegensten Ideen zu einem trüben Gedankenchaos für Denken und Philosophie gehalten worden; hatte überhaupt eine gewisse kecke Geistesschwelgerei ohne tiefere wissenschaftliche Vorbereitung und Bändigung, oft mit merkwürdiger Verflechtung von Tiefsinnigem und Willkührlichem, in halbgenialen Eingebungen die höchsten Anschauungen der Wahrheit zu finden gemeint; drohte überhaupt die neuerwachte geistige Freiheit in schrankenlose Anarchie sich zu verlieren: so forderte die ganze Zeit gebieterisch die Hervorhebung gerade der strengwissenschaftlichen Methode, um die Schärfe des Begriffes gegen jenes formlose Zerfließen geltend zu machen. Es konnte für die Dauer nicht mehr genügen, die Erkenntniß des Absoluten nur in der Form einer intellektuellen Anschauung zu besitzen, und auch im Uebrigen mußten die angeregten Ideen und Blicke in der strengen Feuerprobe des Begriffes und seines genetischen Fortganges geprüft und gereinigt werden. Ueberhaupt galt es, eine scharf bestimmte Methode des Denkens zu bahnen, eine dauernde Form der Wissenschaft und ihres Fortganges

zu gründen, um den irren, wie regellos über der eigenen Fülle schwebenden Geist in sich selbst zur Besinnung und zur ordnenden Klarheit zu bringen. Und Wem dieß gelang, dessen Verdienst wäre nicht groß genug anzuschlagen, weil es das absolut Nächste und Nothwendige enthielt für die ganze wissenschaftliche Gegenwart, weil nur so ihr Fortschritt wahrhaft gesichert werden konnte.

Der reine (abstrakte) Begriff ist die Sphäre der Philosophie, und seine innere Entwickelung der eigentliche Inhalt derselben. Hier erwächst ihr aber die gewaltige Aufgabe, all die mannichfaltigen Denkbestimmungen, die er in sich enthält, alle Gedanken und Begriffsformen überhaupt, von den abstraktesten bis zu den concreten, welche gewöhnlich als fertig gegebene im Bewußtseyn neben einander stehen, und, oft ohne schärfere Unterscheidung, als diese fertigen sofort angewendet werden auf die gleichfalls fertigen Gegenstände, — worin bisher fast allgemein das Geschäft des Philosophirens bestand — jetzt in dialektischer Entwickelung aus dem innern Fortgange des reinen Gedankens herzuleiten, indem derselbe aus dem Abstrakten zu dem immer Concreteren selbstständig sich fortbestimmt. Mit Einem Worte: — der ganze Vorrath von Gedanken und Begriffen, der ungeordnet und zugleich mannichfach getrübt durch das dazu sich gesellende Element des Vorstellens vor dem Bewußtseyn liegt, soll in der völligen Wiedergeburt des Gedankens wissenschaftlich geläutert werden, und in der Ordnung eines dialektischen Fortganges seinen Erweis und seine scharfbestimmte Gültigkeit erhalten. Wir können die Aufgabe auch bezeichnen, als eine vollständige Deduktion der Kategorien, um daraus

ihre Bedeutung im Einzelnen und ihr gegenseitiges Verhältniß wissenschaftlich festzustellen.

Und erst durch diese denkende Wiedererzeugung der Begriffe kann auch, — was bisher nicht wenig zu der Verwirrung im Gebiete der Philosophie beigetragen, — der Willkühr der philosophischen Sprache und Terminologie auf eine wahrhaft allgemeine, d. h. wissenschaftliche Weise ein Ende gemacht werden. Hat jeder an sich vieldeutige Ausdruck eines Denkverhältnisses durch die genetische Entwickelung desselben im Denken seinen scharfbestimmten Sinn, d. h. seine Wahrheit bekommen, so ist darin eben seine Definition für die wissenschaftliche Sprache für immer gegeben. Zwar wurde die Nothwendigkeit eines allgültigen Sprachgebrauches auch für die Philosophie schon früher von Vielen erkannt (wie besonders Reinhold in der letzten Epoche seiner schriftstellerischen Laufbahn die Wichtigkeit derselben zu zeigen suchte;) aber meist glaubte man irrig bei der Sprache selbst anfangen zu können, was etwa höchstens eine äußere Uebereinkunft, unter einem Ausdrucke fortan diesen bestimmten Begriff verstehen zu wollen, hätte herbeiführen können; wo dann aber das Princip der Zwistigkeit und Verwirrung sich in das Denken dieses Begriffes selbst geflüchtet haben würde. Und so mußte immer beim Denken, dem innern sprachbestimmenden Principe, angefangen werden.

Jene Aufgabe nun hat zuerst die **Wissenschaft der Logik** mit Bestimmtheit ins Auge gefaßt, und zugleich mit solcher dialektischer Kraft und Gedankenstrenge durchzuführen begonnen, daß ohne Zweifel in ihr, worauf es eben ankommt, das nächste

Bedürfniß der philosophischen Gegenwart erfüllt, und ihr höchster Punkt erreicht und geltend gemacht worden ist. Daraus folgt aber auch zugleich, daß jede weitere Entwickelung der Philosophie, falls eine solche überhaupt sich als nothwendig ergeben sollte, nur von jener aus und durch sie vermittelt mit wissenschaftlichem Rechte erfolgen könne.

Indem wir dieser philosophischen Ansicht näher treten, würde es Nichts helfen, dieselbe etwa, wie wohl sonst geschieht, nach ihren sogenannten Hauptresultaten zu charakterisiren, — da eben diese nur durch lebendiges Denken gewonnen werden können, außerdem aber bloß unverständliche Worte enthalten; sondern hier gilt es, sich in den wissenschaftlichen Proceß derselben selbst hineinzuversetzen, und aus ihm jenes Resultat sich neu zu gewinnen; wobei man zugleich erwarten kann, Alles, was zu einer „Kritik" derselben erfordert würde, — nämlich zu einer immanenten und aus ihr selbst sich entwickelnden, — außerdem sich zu erwerben. — Für diejenigen übrigens, welche diesem Theile unserer Darstellung etwa besondere Achtsamkeit zuwenden möchten, sey bemerkt, daß es uns nach Ort und Zweck hierbei nur darauf ankommen konnte, die Hauptmomente des dialektischen Fortganges in zusammengedrängter Kürze hervorzuheben: und hier befürchten wir kaum, was die Hauptsache wenigstens betrifft, in ein bedeutendes Mißverständniß verfallen zu seyn, da die strengwissenschaftliche Darstellung, in der jene Ansicht überall sich geltend gemacht hat, sie entweder ganz unverstanden läßt und zu einem völligen Räthsel macht, oder ein deutliches Bewußtseyn verstattet, daß und wie weit man sie verstanden habe.

* * *

Das Interessanteste zugleich und Schwierigste bei jenem, Alles in sich aufnehmenden und erneuernden, somit auch aus sich entwickelnden Denkprocesse, ist es, den Anfang desselben zu finden, oder den absolut ersten Gedanken, welcher, da es hier gilt, jede Wahrheit als eine besondere Bestimmung aus jenem erst herzuleiten, zugleich nur seyn kann der noch unbestimmteste, allerallgemeinste, abstrakteste. Der absolute Anfang der Philosophie ist daher das Unvermittelte, — weil es vielmehr aus sich selbst alle fernern Begriffe vermitteln soll, — was jedoch zugleich auch schlechthin unvermittelbar wäre — weil jede Vermittelung erst innerhalb desselben und durch ihn möglich ist. Es ist also das, was durch sich selbst nur Anfang seyn kann, sowohl weil es jeden andern Gedanken vermitteln, als auch weil es selbst der Vermittelung durch Anderes gar nicht fähig ist. — Und mit Recht hat die Wissenschaft der Logik auf die Ermittelung dieses Anfanges der Philosophie den größten Werth gelegt.

Es schwinden an ihm von selbst, oder, was dasselbe bedeutet, es sind darin unmittelbar enthalten alle Gegensätze, von denen das gewöhnliche Erkennen sich nicht losmachen kann. Zunächst aber ist der Hauptgegensatz beseitigt, daß Etwas entweder als bloß subjektiv (ein Denken und ein leerer Gedanke desselben) oder als objektiv, (als Realität außer dem Denken) zu fassen sey. Bloß Ersteres findet hier nicht statt, weil jener Anfang sich selbst zu realen Bestimmungen dialektisch fortentwickelt, also allerdings sogenannt „Objektives" und „Objekte" dann erkannt würden: Letzteres nicht, da er als Anfang alles Bestimmens, jeder concreten Realität noch ermangelt.

⁂

Jener absolute Anfang nun ist der Gedanke des reinen, noch unbestimmten Seyns, desjenigen also, welches um seiner Unbestimmtheit willen, zunächst als gleich dem Nichts zu setzen ist. Das Seyn ist hier noch das Nichts; und dieser zweite Gedanke ist erst die rechte Bestimmung, die Wahrheit, des ersten, wodurch aber auch der erste Gedanke, der des Seyns, eigentlich zurückgenommen und beseitigt worden ist. Indem das Seyn als das Nichts sich bestimmt, ist auch das Seyn noch nicht wahrhaft gedacht, sondern nur das Seyn des Nichts, die reine absolute Negation ist festgehalten: durch die zweite Bestimmung des Gedankens ist der ersten kein Fortschritt bereitet, sondern sie ist wieder hinweggenommen und völlig ausgetilgt. Ueberhaupt aber kann nicht wahrhaft angefangen werden von dem Begriffe des absoluten „Seyns", oder — was Daßselbe nach einem früheren Ausdrucke — der „Indifferenz" des Differenten, weil in demselben als einem durchaus vollendeten das Denken ruhen kann, weil er überhaupt schon Resultat ist (also hierin selber seinen Anfang hat) eines vollzogenen Abstrahirens, eines durchgeführten Beseitigens der Differenzen, kurz eines Suchens und Aufsteigens zum abstraktesten Gedanken, der selbst also schon in diesem vorangegangenen Processe seinen Anfang findet. — Bezeichnender wäre es, jenen absoluten Anfang zu charakterisiren als das noch unbestimmte Subjekt eines Urtheils, das sich noch nicht bis zu seiner Copula und seinem Prädikate fortentwickelt hätte, weil dadurch theils der innere Widerspruch des Dabeistehenbleibens, die weiter treibende Gewalt jenes Gedankens, theils die absolute Bestimmbarkeit desselben und die Noth-

wendigkeit, bestimmend fortzuschreiten, ausgesprochen wird. —

Indem das reine Seyn aber als gleich dem Nichts gesetzt wird, ergiebt sich, durch die geforderte Vermittelung dieses Gegensatzes, die Einheit desselben, der Begriff des Werdens. Und dieser ursprünglichste Gegensatz ist es, der allem Concreten innewohnt: alles endliche Daseyn ist aus dem Seyn und dem Nichts zusammengeflossen, und beide haben gleichen Theil an ihm; alles Endliche ist daher ein Widerspruch, d. h. es enthält jene entgegengesetzten Bestimmungen, und dieser ihm innewohnende Widerspruch ist es, der seine einzelne Existenz aufreibt und zu Grunde richtet.

Aber jenes Werden dirimirt sich in Momente des Werdens, die, als Bestimmtheiten, anderm Bestimmten gegenüber hervortreten, wodurch es in's Unendliche fort Anderes Anderem entgegensetzt! Diese Unendlichkeit sich aufhebender Anderer ist die schlechte Unendlichkeit, oder das Sollen des Aufhebens des Endlichen, während es doch nie dazu kommt. Was in der That vorhanden, ist nur dieses aufhebende Uebergehen selber, was die wahrhafte positive Unendlichkeit wäre. — Aber das Andere, als für sich Seyendes, und so ausschließend die Andern neben ihm, eben dadurch aber sich in Beziehung auf sie setzend, also zugleich attrahirend dieselben, geht so in den Begriff des Aufgehobenseyns der innern (gleichgültigen) Bestimmtheit, in den Begriff der Quantität über: Quantität ist das reine Seyn mit aufgehobener oder gleichgültiger Bestimmtheit. Diese aber in ihre Momente zerlegt ist theils als unter sich befassend die durch jene allge-

meine Beziehung (Attraktion) vereinigten Viele, continuirliche Quantität; — theils eben so sehr im Einzelnen der Vielen, discrete Größe. Daher löst sich die Continuität innerlich unmittelbar in Discretheit auf, so wie die Discretheit schlechthin in der Continuität befaßt ist. Beides ist Dasselbe, der Begriff der Quantität, einmal nur (als Discretes) in seiner Gesondertheit, das andere Mal (als Continuität) nur in seiner Totalität betrachtet. — Diese Unterscheidbarkeit innerhalb der Quantität, die Möglichkeit der Gränze derselben giebt den Begriff des Quantum. Dieß aber intensiv sich verwirklichend ist der Grad, in welchem Begriffe eben deßhalb die Qualität mit der Quantität zuerst sich zu durchdringen beginnt. — Aber der Grad tritt in seinem einzelnen Für-sich-seyn wiederum in das Verhältniß der unmittelbaren (theils repellirenden, theils aber darum wieder attrahirenden) Beziehung zu dem andern ihm gleichen Einzelnen, und so entwickelt hier wiederum, wie oben, ein unendlicher Progreß, nämlich der unendlich quantitative, d. h. die Möglichkeit einer immanenten Vermehrung des Quantum in's Unendliche, wie z. B. in Raum und Zeit.

Das Quantum, in Rücksicht der in ihm gesetzten Qualität begriffen, welcher Moment laut obiger Bestimmung sich in ihm geltend macht, also das qualitative Quantum, oder die Qualität an ein Quantum gebunden und dasselbe durchdringend, — giebt das Maaß, die endlich vollkommen vermittelte Einheit der beiden Gegensätze von Qualität und Quantität, so wie gleich Anfangs das Werden die Vermittelung des Seyns und des Nichts war.

Aber das Maaß, durch sich selbst nicht begränzt, (weil jede wahrhafte Begränzung nur entstehen kann durch den zu einem neuen Unterschiede fortgehenden Begriff) schreitet über sich selbst zu seiner unendlichen Negation im Einzelnen, in das Maaßlose hinaus, und es thut sich hier wiederum, was wir an Qualität und Quantität schon nachwiesen, auch an der Einheit derselben der begrifflose Progreß in's Unendliche hervor, eigentlich nur eine leere Gedankenbewegung ohne wahrhaftes Denken, indem gränzenlos, also nach der Seite der unendlichen Möglichkeit hin, immer nur Dasselbe wiederholt, nicht aber eigentlich begriffsmäßig weiter gekommen wird.

Die wahrhaft innere Begränzung jenes Begriffes ist das **Wesen.** Es ist das auf sich selbst zurückgehende, in sich selbst sich bejahende Seyn, im Gegensatze eines Andern an ihm selber, welches eben negirt wird als nicht das wahre Seyn: und insofern tritt es als Allgemeines, Gleichbleibendes, (als „Wesen" eben,) der unendlich sich aufhebenden Bestimmtheit in ihm, als dem Scheine (dem „Unwesentlichen") gegenüber: und in diesem Gegensetzen besteht der ganze Begriff. Das Wesen ist daher Reflexion in sich, das in sich zurückkehrende und die scheinenden Prädikate sich ablösende Seyn, und somit der ganze frühere Begriff des Seyn, nur zugleich die Negation des in ihm gesetzten Negativen hervorhebend. — Aber eben deßhalb liegt es im Begriffe des Wesens, daß es über sich selbst hinausgetrieben werde zu einem Andern an ihm. Das Negative, den Schein, negirend, ist er nothwendig ein Reflexions-, ein Verhältnißbegriff, und diese Relation an ihm ist es, was seinen Unterschied von

von dem (darum abstrakteren) Begriffe des Seyns ausmacht. So wie früher das Absolute als das Seyn zu definiren war, wird diese neue, entwickeltere Bestimmung jetzt gleichfalls auf jenes übergetragen werden müssen; und so gäbe dieß die adäquatere (schon um einen Schritt aus der Abstraktion befreiete) Bestimmung: daß das Absolute das Wesen sey, während das Endliche, — die einzelnen Bestimmungen des Andern gegen Anderes in ihm, nach der früheren Bezeichnung, — nach der gegenwärtigen, das Scheinen, aber das unendliche Scheinen ist, welches am Wesen eben so unendlich negirt wird.

Als jener Verhältnißbegriff ist aber das Wesen zuerst die Identität, die reine Beziehung auf sich zurück: das Wesen, sich reflektirend, bejaht sich als identisch mit sich, als das Eine, überall sich Gleichbleibende. Inwiefern aber diese Beziehung auf sich, diese Identität rein formell festgehalten wird, ist dieß nur die Abstraktion von allem Besondern, und das Festhalten bloß der leeren Identität. So ist das Abstrahiren wohl das Zurückgehen in's Wesen, aber in das Wesen als rein formelles, vom Wesentlichen Leergemachtes, also an sich nur Negatives; und die formalen Denkgesetze der Identität und des Widerspruches enthalten nichts Anderes als die äußerlichste, unwesentlichste Wahrheit, weil das Wesenhafte in ihnen entleert, auf das Abstrakte zurückgebracht ist; was auch die gewöhnliche Logik durch den Ausdruck bezeichnet, daß jene Sätze nur als negatives Kriterium der Wahrheit angesehen werden können.

Eben so sehr setzt aber jener Verhältnißbegriff der Identität als das Zweite den Unterschied (das

Andersseyn) entgegen, aber nicht mehr bloß als etwas ihr **Aeußerliches**, wie es in der Sphäre der Qualität noch sich verhielt, wo dem Etwas das Andere nur gegenübertrat ohne innerliche Einheit und Vermittelung beider; sondern hier ist das Wesen diese Vermittelung, die lebendige Einheit der Identität und des Unterschiedes. Das Wesen, als Identisches, tritt in den Unterschied hinaus, eben **darin** seine Identität, als lebendige, **durchführend** und bestätigend.

Absolut ist es aber Identität; Unterschied wird es unendlich: dieser ist das unendlich Verfließende, das wechselnde **Scheinen** am Wesen. Daher ist es schlechthin **begründend**, d. h. unendliche Unterschiede in sich setzend oder in sich scheinen lassend. Die Einheit dieses Verhältnisses daher, die wahrhafte Einheit von Identität und Unterschied ist der **Grund**. Er ist das **Wesen** in seiner **Totalität**, (in der vollkommenen Vermittelung seiner Gegensätze). Das Wesen als **Grund** ist Reflexion **in sich**, die unmittelbar zugleich Reflexion in **Anderes** ist.

Der Grund, sich ergießend in den **einzelnen** Unterschied, (in das **Etwas**) und in demselben **sich** darstellend, aber innerlich vom Wesen getragen, welches die innere Einheit des Gründenden wie des Begründeten ist — ist die **Existenz** — die **unmittelbare** Wirklichkeit — das „**Ding**.“ In dieser Vorstellung gefaßt, wird das Wesen oder das Absolute bezeichnet werden können als das **Ding an sich**, eigentlich nur die leere Grundlage der unendlich **einzelnen**, (in die Sphäre des Dinges hinausgestoßenen) Unterschiede. — Das „**Ding an sich**“ ist der **Grund**, aber noch nicht als unmittelbar **wirken**-

der gefaßt, sondern in seiner Abstraktion als leerer, unbestimmter: das „Ding", das Etwas (die Reflexion in Anderes am Wesen) ist ein bestimmtes; es hat Unterschiede, die im Dinge, nicht an ihnen selbst, die Reflexion in sich haben, d. h. sie sind Eigenschaften des Dinges, oder dasselbe hat Eigenschaften. Das Ding, als Wesen, setzt sich wiederum in seinen Eigenschaften, in dem Etwas an ihm, Unwesentlichkeiten gegenüber; ein Gegensatz, wie der von Materie und Form, Ding an sich und Stoffen, welche Vorstellungen insgesammt in jenem dialektischen Verhältnisse ihre Wahrheit haben.

Aber die Existenz, das Etwas aus dem Grunde, ist tiefer erwogen die Erscheinung des Grundes oder des Wesens selber. Das Wesen, eben als lebendig-wirkliches, muß erscheinen. Sein Erscheinen ist das Hervortreten zur Unmittelbarkeit der Existenz: aber diese Unmittelbarkeit — was wir vorher auch das Etwas nannten — ist nicht an sich, sondern nur am Wesen. Also dadurch, daß das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz, das unmittelbare Etwas, auch die volle rückhaltlose Erscheinung des Wesens. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung zu suchen, was gerade Kant's Behauptung war, sondern diese ist ohne Rückhalt das sich verwirklichende Wesen selber: ein Fundamentalsatz der Philosophie!

Aber eben so erweitert sich das Wesen, indem es Existenz, Selbsterscheinung ist, zum Verhältnisse. Das Wesen, als Ein und dasselbe, zerlegt sich in entgegengesetzte Beziehungen an ihm; es erscheint in Entgegengesetztem, dessen identische Einheit es bleibt.

So ist das Grundverhältniß das des Ganzen und der Theile: das Ganze ist nichts Anderes als die Theile, nur in lebendiger Zerlegung, Besonderung erfaßt, und die Theile nichts Anderes als das Ganze, in ihrer identischen Einheit zusammengefaßt, also als nur in Bezug auf einander möglich. Von jedem Gliede dieses Gegensatzes wird man unaufhaltsam zum andern getrieben; denn keines ist ohne das andere, — und so ist wahrhaft nur die Totalität derselben.

Aber das Eine oder das Ganze ist eben darum setzend seine Theile; diese gehen aus seinem Innern hervor, als der vollendete Ausdruck desselben: so sind sie nicht nur Theile, sondern Aeußerungen jenes Innern, als der Kraft. Wesentlicher ist also das Verhältniß vom Ganzen und den Theilen zu bestimmen als das der Kraft und ihrer Aeußerung.

Die Kraft, als das Ganze, besteht eben nur darin, sich absolut zu äußern; d. h. die Reflexion in sich ist unmittelbar und identisch zugleich Reflexion in Anderes: (und hiermit sind wir über den Begriff des Grundes hinaus, der noch als Inneres, gleichsam Todtes, nicht auch als unmittelbar sich Vollziehendes betrachtet wurde). Die Wirklichkeit der Kraft ist also die lebendige Identität von Reflexion in sich und Reflexion in Anderes, d. h. der unmittelbar auseinander tretende Gegensatz des Innen und Außen, aber eben damit auch die absolute Einheit beider, und diese ist die eigentliche Wahrheit des ganzen Verhältnisses. Das Innere ist das Wesen, der Grund (um die früher abgeleiteten Kategorien darauf zu beziehen) das Aeußere, die Existenz und Erscheinung: Beides aber ist durchaus Eins in absolu-

ter Wechseldurchdringung: Die Erscheinung zeigt Nichts, was nicht im Wesen wäre, und im Wesen ist Nichts, was sich nicht manifestirte. Ein anderer Fundamentalsatz der Philosophie, eigentlich aber nur die Entwickelung und nähere Bestimmung des vorigen.

Die unmittelbare Wirklichkeit (die Erscheinung des Wesens, Aeußerung der Kraft, daher die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und Aeußern,) ist, für sich gefaßt und isolirt betrachtet, das Zufällige, d. h. dem unendlich Anderen gegenüber, — welcher Gegensatz hier wieder hervortritt, — scheint es, statt dieses, eben so gut ein Anderes seyn zu können: das Dieß ist hier noch ein völlig Gleichgültiges, an dessen Stelle unendlich andere Dieß treten könnten. Diese Zufälligkeit ist daher vielmehr der Begriff der unendlichen Möglichkeit: Alles ist möglich, d. h. die Möglichkeit verliert sich hier wiederum in die schlechte, begrifflose Unendlichkeit.

Aber diese Möglichkeit des schlecht-Unendlichen bestimmt sich eben deßwegen — zieht sich zusammen zur Möglichkeit des Bestimmten, zur real bedingenden Möglichkeit. Sie ist das Innere, der Grund, und zwar näher bestimmt, als realer, ein Besonderes begründender — nur aber noch nicht in der Form der Einheit von Grund und Begründetem, Innerm und Aeußerm; d. h. der Grund als reale Möglichkeit ist noch nicht als verwirklichter begriffen. Deßwegen giebt sich jener Begriff abermals auf: der Grund ist Eins mit seinem Begründeten, die reale Möglichkeit desselben ist daher vielmehr reale Noth-

wendigkeit, Einheit der Möglichkeit mit der unmittelbaren Verwirklichung.

Die Nothwendigkeit ist daher das Eine, mit sich identische, aber inhaltvolle Wesen, welches so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form unmittelbarer Wirklichkeit haben; sich als Aeußeres setzend, (also hervortretend in die Welt äußerlicher Wirklichkeiten) enthält das Wesen als Nothwendigkeit einen Verhältnißbegriff.

Dieß Verhältuiß ist 1) zunächst das von Substantialität und Accidentalität. — Die Substanz — das Wesen als Nothwendigkeit — setzt sich schlechthin als Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit steht andern, ebenso nothwendig im Wesen gesetzten, gegenüber; wodurch das Wesen aus dieser Wirklichkeit, als dem Accidentellen, übergeht in andere (accidentelle) Wirklichkeiten. Das Wesen demnach ist seiner Form nach ein absolutes Uebergehen; in sich selbst ein Accidentelles, als unmittelbare Wirklichkeit, setzend, geht es nicht auf darin, sondern hält ihm gegenüber den unendlichen Reichthum seines Inhaltes als reale Möglichkeit; aber der Begriff der Möglichkeit geht über in den der Nothwendigkeit: und so vollzieht sich auch schlechthin jener Reichthum von Accidenzen, setzt sich über in unmittelbare Wirklichkeit derselben. — Die Substanz ist also die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als absolute Macht, als den Reichthum alles Inhaltes offenbart: aber jede Bestimmtheit derselben wird von jener absoluten Macht negirt und aufgehoben; die Substanz ist vielmehr das unendliche Uebergehen durch die Unmittelbarkeit ihrer Accidenzen.

2) Aber eben so ist die Substanz im **Uebergehen wirkend**, schöpferisch setzend die unmittelbaren, aber an der Nothwendigkeit derselben sich **brechenden** Wirklichkeiten: dieß das zweite Verhältniß von **Causalität und Wirkung**, worin die Wirkung (unmittelbare Wirklichkeit) als absolut durch die Kausalität gesetzt, also unter der Form der Nothwendigkeit gefaßt wird. Beide Gegensätze sind aber wiederum schlechthin Eins; die Wirkung ist nur an der Ursache, und die Ursache nur in der Wirkung **wirklich**. — Daher ist das Substantialverhältniß vielmehr näher als Causalitätsverhältniß zu bestimmen, indem die Substanz sich als absolute **Ursache** gezeigt hat, also sein Accidentelles aus sich selbst als Wirkung setzend. — Dieß Verhältniß, auf das Einzelne und Unmittelbare angewendet, leitet auch auf ein **Einzelnes**, als dessen Ursache zurück, welches wiederum in einem andern Einzelnen seine Ursache haben kann, u. s. f. in's Unendliche; und so thut sich hier wiederum der Progreß in's Unendliche hervor, wie er schon an den bisherigen Denkformen nachgewiesen worden als das bloß äußerlich sich Verflachende ihres Denkprocesses.

3) Dieß leitet zunächst in das dritte Verhältniß der **Wechselwirkung**, als die eigentliche **Wahrheit** der beiden vorhergehenden, hinüber. Indem die Substanz nicht aufgeht in einer **einzelnen** Ursache und deren Wirkung, sondern die absolute Macht **unendlich** einzelner ist: so sind diese an ihr in absolute Beziehung mit einander gesetzt. Jedes Einzelne ist nur, als auf die andern sich beziehendes, und eben so diese Beziehung zurückempfangendes, d. h. sie sind in **absoluter Wechselwirkung**. Und dieß ist die

lebendige Dialektik der Substanz, jede unmittelbare Wirklichkeit an ihr in negativ-positives Verhältniß zu ihren unendlich andern Unmittelbarkeiten zu setzen: jedes dieser Momente bedingt das andere und wird von ihm bedingt — Jedes ist nur in Allem und Alles nur mit Jedem, — so daß eben jener begrifflose Progreß ins Unendliche sich in die Totalität eines absoluten Continui, und zugleich sich wechselbedingender Ursachen verwandelt. Die Causalität ist nur als Wechselwirkung, und erst in diesem Verhältnißbegriffe ist die Wahrheit der beiden frühern erreicht. Das Wesen ist, als Substanz und als Ursache, vielmehr die Totalität ihrer unmittelbaren Wirklichkeiten, in welche es sich hinauswerfend, dennoch ihre unendliche Wechselbeziehung, organische Einheit ist. — Jenes Werden zu unendlich Einzelnem hebt sich auf in die absolute Ruhe organischer Totalität, wo Jedes absolut in und mit dem Andern ist, Keines also erst zu werden vermöchte. — Die Substanz — das Absolute — ist organische Einheit unendlicher Wechselbeziehungen (κόσμος), und in diesem Begriffe sind alle bisherigen vereinigt.

Dadurch ist aber zugleich das Wesen des Begriffes ausgesprochen, der nun als die Wahrheit alles Bisherigen, als das erscheint, in den das Seyn und das Wesen dialektisch übergegangen. Der Begriff als Allgemeines dirimirt sich, erschließt sich innerlich zu Besonderem, und sich besondernd setzt er sich in die Unmittelbarkeit des Einzelnen über. Damit verliert er aber nicht seine innere Einheit und Allgemeinheit, sondern setzt und bestätigt sie gerade in diesem Processe unendlicher Vereinzelung. Das

Einzelne ist das Allgemeine, indem dieß ein unendlich sich Besonderndes ist, und alle drei Momente — Allgemeinheit, Besonderheit, und Einzelnheit — schlechthin Eins sind, und in dieser Einheit eben den Begriff ausmachen.

Das Absolute — wäre demnach nun zu sagen mit neuer wesentlicherer Definition — ist der Begriff, das ein unendlich Besonderes in sich begreifende und in seiner Totalität vereinigende Allgemeine. — Damit ist aber der Begriff zugleich das absolut Freie, weil er das nur aus sich Nothwendige, die unendliche Macht der Substanz ist. Der Begriff ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und der substantiellen Freiheit.

Die Untersuchung hat nach Durchbildung der Sphäre des Seyns und des Wesens, hierdurch die des Begriffes erreicht; aber damit tritt sie in einen neuen, bisher noch nicht also entwickelten Gegensatz hinaus. — Der Begriff muß nämlich unmittelbar in einer doppelten Beziehung gefaßt werden:

1) Als formeller oder rein subjektiver, wodurch er die Realität oder das Objektive als Gegensatz sich gegenüber behält. Hier fehlt die Seite am Begriffe, daß er zugleich auch der schlechthin wirkliche sey, daß alle Wirklichkeit als nur durch ihn gesetzt zu begreifen ist. Indem er sich in dieser Sphäre durch die Momente des subjektiven Begriffes, Urtheiles, Schlusses hindurchentwickelt, ist damit zugleich auch der ausschließende Inhalt und die Betrachtungsweise der gewöhnlichen Logik umfaßt, welche nirgends den bloß subjektiven Standpunkt ver-

läßt. — Indem aber der Begriff jene innern Momente durchläuft, ist der Schluß seine höchste Entwickelung, seine eigentliche Wahrheit; er ist der entfaltete Begriff, weil er seine innern Unterschiede sondernd, aus dieser Sonderung sie dennoch wieder in ihre Einheit zurückkehren läßt. — Abstrahiren wir daher von der bloß subjektiven Form, in der hier der Begriff noch festgehalten wird, und heben wir hervor, daß der Begriff der unmittelbar sich verwirklichende, das Princip der Wirklichkeit sey, so werden wir sagen müssen, daß der Schluß (die entfaltete Selbstdarstellung des Begriffes) der Grund alles Wahren und Wirklichen sey. Das Absolute ist der Schluß, oder in anderer Form: Alles (Wirkliche) ist ein Schluß. Alles nämlich ist der Begriff, und sein Daseyn ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine Allgemeinheit durch die Besonderheit hindurch sich äußerliche Realität giebt, und hierdurch sich zum Einzelnen macht: oder umgekehrt ist das Wirkliche ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt. Und das Auseinandertreten dieser Begriffsmomente, aber zugleich ihre Vermittelung und Vereinigung macht den Verlauf und das Resultat des Schlusses aus, der demnach der absolute Proceß alles Wirklichen ist.

2) Der andere Theil der Lehre vom Begriffe stellt seine, der Idealität gegenüberstehende, unmittelbare Wirklichkeit — die Objektivität des Begriffes dar, in welcher an sich wohl seine idealen Momente gesetzt sind, aber noch nicht für sich, d. h. worin jene Einheit des Idealen und Realen noch

nicht zum Bewußtseyn kommt. — Dieser Theil durchläuft, den idealen Momenten des subjektiven Begriffes entsprechend, die Dreifachheit von Mechanismus, Chemismus und Teleologie, durch deren letzte der absolute Begriff aus seinem Gegensatze wiederum in die Einheit zurückgeführt wird. Dadurch wird

3) die Scheidung, die im dialektischen Fortgange nothwendig war, indem in subjektiver und objektiver Hinsicht vorerst nur unbefangen dieselben Momente aufgewiesen werden mußten, wiederum in der umfassenden Einheit aufgehoben, wo nun, in absoluter Wechseldurchdringung des Subjektiven und Objektiven, das Ideale, der Begriff sich als die absolute Objektivität vollständig nachweist. Dadurch wird Eines Theils das Wirkliche versöhnt mit dem Ideale (was die eigentliche Aufgabe aller Spekulation, ja alles wissenschaftlichen Strebens ist, im Wirklichen die Idee nachzuweisen;) andern Theils wird der Begriff vollständig erkannt nach seinen beiden Seiten. Als solcher ist er die Idee, worin nun Inneres und Aeußeres, Ideales und Reales, endlich Subjektives und Objektives sich vollkommen durchdrungen haben.

Die Idee ist demnach die ganze, an sich und für sich seyende Wahrheit, weil in ihr alle Momente der Wahrheit entwickelt sind. — Das Absolute ist die Idee — ist nun selbst die absolute Definition desselben, bei welcher es sein Bewenden hat und in die alle bisherigen zurücklaufen.

Die Idee ist unendlicher Proceß, weil ihre Identität nur die absolute und freie des Begriffes ist, insofern sie die absolute Negativität und daher

dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich selbst zur Objektivität bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, welche den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik in die Subjektivität zurückführt. — Sie ist daher ein lebendiges Schließen, indem sie die Momente des Schlusses zuerst in ihrer Gesondertheit setzend, sie wiederum zusammenschließt und vereinigt. Dadurch setzt sie sich, als das Ideelle, ganz und ohne Rückhalt in die Realität hinüber, welche die vollkommene (adäquate) Selbstdarstellung der Idee ist.

Alles Wirkliche ist daher, insofern es ein Wahres ist, die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn ist irgend eine Seite der Idee; für diese bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die etwa gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff (die ideale Seite der Idee) realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseyns macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus. — Indem die Idee in das Daseyn tritt, wirft sie ihre Momente aus einander; da sie aber deren Grund und Wesen bleibt, so ist sie in ihnen, und als in ihnen ist sie bestimmte Idee. — Das Absolute aber ist diese allgemeine und Eine Idee, welche eben so sehr das System der bestimmten Ideen ist, und in welche diese als in ihre Wahrheit zurückgehen.

So ist das Wirkliche, das Universum, das Absolute (diese verschiedenen Ausdrücke bedeuten hier

eigentlich dasselbe) die unendliche Idee, welche sich besondernd in Gegensätze und Relativitäten sich herausläßt, aber eben so unmittelbar dieses Andersseyn an ihr wieder aufhebt und als ein mit sich Identisches setzt. Hierin ist sie die Einheit einer absoluten Dreifachheit, in deren Auseinandertreten und Wiedervereinigung, ihrem Sichöffnen und Schließen der unendliche Proceß der Schöpfung sich vollzieht, aus dem alle Dinge stammen, und in den sie wieder zurückkehren. Die absolute Idee macht sich selbst zum Unterschiede von sich, der aber unmittelbar wieder aufgehoben wird, um einen andern in sich zu setzen. Das unendlich Differente wird durch die innere Dialektik der Idee immer wieder in das Allgemeine zurückgeführt: und diesen ewigen Sieg des Allgemeinen über all seine unendlich differenten Bestimmungen nachzuweisen, ist eben die Aufgabe der concreten Theile der Philosophie.

Indem aber die absolute Idee sich selbst als das unendlich Differente setzt; so ist ihre Unmittelbarkeit, ihr primum existens, die von ihr selbst sich gegebene Grundlage ihrer höheren Existenz, — zunächst dieß gleichgültige Auseinandertreten und die äußerliche Geschiedenheit ihrer Gegensätze: dieß ist die Natur, d. h. diejenige Existenzform der Idee, in welcher sie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als unendliches Andersseyn sich setzt. — Die Natur ist die auseinandergeworfene, von sich als der idealen Einheit abgefallene Idee, die Negation ihrer selbst: alle Momente der Idee treten in ihr (der Natur) als selbstständige Existenzen auf, in unendlicher Mannichfaltigkeit von Gestalten und Individuen; daher eben

so sehr Nothwendigkeit als Zufälligkeit in ihr waltet. — So ist aber die Idee als Natur sich die selbstgegebene Voraussetzung ihrer höheren, die ideelle Seite an ihr durch Vereinigen der auseinandergeworfenen Gegensätze verwirklichenden Existenz.

Dadurch ist der Natur gegenüber in der Idee der Moment gesetzt, aus jener Aeußerlichkeit als ihrer Voraussetzung in sich zurückzukehren, oder die Gegensätze aus ihrer gleichgültigen Aeußerlichkeit zu innerer **Wechseldurchdringung** zu befreien: dieß ist das Wesen des Geistes, der absoluten Freiheit der Idee. — Der Geist erst ist die adäquate Existenz der Idee, und zwar als absoluter Geist, wie er sich in der Totalität der individuellen Geister darstellt, welche, als die endlichen in ihm scheinenden Momente seiner selbst, unendlich gesetzt eben so wiederum in ihm verschwinden. Und dieß ist die höchste, völlig adäquate Definition des Absoluten, der absolute Geist zu seyn. — Als solcher ist es aber der unendliche Proceß, in sich setzend ein ihm Anderes, Concretes, aber in der Form einer geistigen Individualität, von den einzelnen Volksgeistern bis auf die Individualitäten der Stämme, Familien, Personen herab, weil in dieser Sphäre Alles zu voller Eigenthümlichkeit sich befreit und entwickelt. Der Verlauf jenes unendlichen Processes, wie er sich darstellt in der allgemeinen Weltgeschichte, als der vollen Wirklichkeit des absoluten Geistes in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit — ist es nun, jede dieser einzelnen Selbstoffenbarungen seiner selbst als beschränkte aufzuheben, um in ihnen als unbe-

schränkter, unendlicher Geist ewig sich selbst hervorzubringen. — So ist der Proceß der Weltgeschichte zugleich das **Weltgericht**, weil in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit jedes **Besondere** nur als **ideelles** ist, und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente darin besteht, dieß darzustellen.

Wie aber die Weltgeschichte als die reale, ganz ausgewirkte Totalität des absoluten Geistes begriffen wurde; so hat sich die **Philosophie** als die **ideale** Totalität desselben zu begreifen. Sie ist die **ganze** von sich wissende Wahrheit, die **sich denkende absolute** Idee. Indem diese nämlich sich verwirklichend in den Gegensatz von Natur und Geist auseinander tritt, so löst die Philosophie eben ideal diesen Gegensatz, indem sie die scheinbar gebrochene aus der Unmittelbarkeit ihrer concreten Beziehungen und ihres unendlichen Scheinens in die absolute Einheit und Allgemeinheit wieder zusammenfaßt.

Die Idee, zuerst in der **Form ihrer abstrakten Allgemeinheit** gefaßt, ist der Inhalt der **Logik**: damit ist diese zugleich die Erkenntniß Gottes, **wie er an sich ist**, oder vor der Schöpfung der Welt, betrachtet. Aber das Logische der Idee selbst geht in die Natur über; die Logik wird **Naturphilosophie**, die Idee durch die Formen ihrer unmittelbaren Aeußerlichkeit hindurchverfolgend: So wie aber jene aus der Aeußerlichkeit der Natur sich selbst ewig als den **absoluten Geist** erzeugt; so geht damit auch die Philosophie über zur Lehre vom Geiste, damit aber in ihren Anfang, in die Logik zurück, indem darin nun jene Form der Aeußerlichkeit überwunden ist, und die Idee wieder in ihrem absoluten Wesen

frei hervortritt. Die Betrachtung ist mit Vernichtung aller endlichen Gegensätze zu ihrem Anfange, in's Allgemeine — aber ihn rechtfertigend und bewährend — zurückgekehrt. So ist die Logik für die abstrakten Gedankenformen, so wie die beiden andern Theile der Philosophie für die concreten Formen der Wirklichkeit die Nachweisung, daß das Endliche wahrhaft nicht sey, daß es nur sey das unendliche Uebergehen der absoluten Idee. Die ganze Philosophie ist demnach wesentlich nur das Vernichten dieses an sich Nichtigen im Gedanken, um als Erstes und Letztes, als einzige Realität die absolute Idee in ihrem unendlichen Processe hervortreten zu lassen.

Vierter Abschnitt.

Gesammtresultat, und welches die fernere Entwickelung der Spekulation.

Vergleichen wir die zuletzt charakterisirten Lehren mit einander; so ergiebt sich zuförderst, daß die bei Spinosa nur äußerlich bleibende, vom Identitätssysteme aber ungenügend versuchte Vermittelung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen — der eigentliche Mittelpunkt aller Spekulation — in der Wissenschaft der Logik zu einem dialektisch völlig durchbildeten Resultate gediehen sey, welches zugleich über die concreten Theile der Philosophie, konsequent sie umgestaltend, durchgeführt worden; so daß nun jede weitere Entwickelung der Spekulation, falls die Nothwendigkeit einer solchen sich ergeben sollte, an die letzte, als an ihre eigene nothwendige Voraussetzung anzuknüpfen hat. — Ebenso ist aber anzuerkennen, daß auch diese in ihrer Grundansicht übereinstimmt mit den beiden vorhergehenden spekulativen Formen, ja daß in ihr nur durchgreifender und entschiedener die höchste Konsequenz der gemeinschaftlichen Richtung ausgesprochen ist.

Der gemeinsame Mittelpunkt dieser Lehren ist nämlich die Erkenntniß des Widerspruches im Begriffe des Endlichen, und wie seine ganze Entwickelung nur darin besteht, an der innern Verwirklichung desselben als dieß Einzelne unterzugehen. Alles ist

eitel, außer Gott; denn nur Er ist das Ewige, darum Wahrhaftige: — und so wie dieser darin, das Endliche als dieß Eitele darzustellen, d. h. es aus seiner Besonderheit ewig in die eigene Allgemeinheit zurückzuführen, als Besonderes somit aufzuheben, nach dem Geiste dieser Lehre sein innerstes Wesen offenbart, oder seinen absoluten Proceß durchführt; ebenso hätte auch die höchste, absolute Erkenntniß — die Philosophie, — um dieß zu seyn, erkennend diesen Vernichtungsproceß ihm nur nachzuthun, — aufzuweisen nämlich den innern Widerspruch, die selbstzerstörende Eitelkeit alles Endlichen. Und wenn auf dem Gipfel jener Ansicht Gott als der absolute Geist nachgewiesen worden; so ist er dieß hier auch nur in dem Sinne, daß, indem er in endlichen Geistern und Individualitäten unendlich sich auswirkt, um sich selbst in ihnen als Geist zu erfassen, darin das Endliche nur als einzelner Moment jenes unendlichen Processes, somit als übergehend, gesetzt ist. Die Vollendung jenes Selbsterfassens in jedem einzelnen Momente ist eben darum zugleich sein Uebergang in einen höhern, dadurch aber die Aufhebung des vorhergehenden. Also auch der individuelle Geist ist durchaus mit dem Loose der Endlichkeit behaftet, an der innern Negation unterzugehen; ist auch nur eine der vergänglichen Selbstgestaltungen des unendlich sich auslegenden und erfassenden Weltgeistes.

* * *

Diesem einfachen aber entscheidenden Ergebnisse jener Philosophie kann von der Einen Seite die religiöse Weltansicht ihre Beistimmung nicht versagen. Wie vor der Schärfe ihrer Dialektik die endlichen

Schranken und einseitigen Gegensätze, an denen das unmittelbare Bewußtseyn wie an unüberwindlichen haftet, zerrinnen, und in die höchste Einheit als in ihre Wahrheit sich auflösen; so wird auch das Gemüth durch solche Erkenntniß gewaltig dazu hingedrängt, aus der Zerstreuung über die Mannichfaltigkeit jenes Scheins sich zu sammeln, und zu reinigen von den irdischen Interessen und Leidenschaften, die als das innerlich Nichtige und Wesenlose, ihm keinen wahrhaften Frieden gewähren können; um fortan im Unwandelbaren, in Gott und der völligen Hingebung an ihn den Mittelpunkt und die Festigkeit der Gesinnung zu finden. Indem aber für Verstand wie für Gemüth hier völlig die vermeintliche Realität irdischer Dinge und Begebenheiten und ihre Wichtigkeit an sich selbst verschwindet; so muß auch sein eigenes endliches Wollen dem Menschen leer und bedeutungslos erscheinen. Und so kehrt aus dem verwirrenden Meinen und Streben der Geist dahin zurück, völlig sich hinzugeben und als inbegriffen zu betrachten der ewigen, Alles durch sich gestaltenden, und in sich vorüberleitenden Weltordnung, und darin die einzige Wahrheit des Erkennens und Weisheit des Lebens zu finden.

Aber jener Gott eben — für den wir Alles dahingeben sollen, daß er uns Alles vergüte, daß er den sehnsuchtstrunkenen Geist uns ganz erfülle und befriedige, — was ist er hier — als welchen erkennt ihn diese Philosophie? — Dieß ist die entscheidende, ja den Geist jener Philosophie selbst richtende Frage, indem hierin allein das letzte Räthsel des Erkennens gelöst, das eigentliche Geheimniß des Daseyns enthüllt werden kann.

Das natürlich unverkünstelte Gemüth des Menschen, durch keine Gegenwart und unmittelbare Wirklichkeit befriedigt, sehnt über sie hinaus sich überhaupt einem vollendeteren Zustande zu, wo, was es am tiefsten erstrebt, auch schlechthin erreicht würde, wo der schmerzliche Zwiespalt schwände zwischen Wunsch und Vollendung, wo es in vollem Selbstgenügen selig zu seyn vermöchte. Aber eben deßhalb erscheint ihm die gegenwärtige Welt in keinem Sinne als die rechte, eigentliche; in ihrem irdischen engen Wechsel sucht es einen erhabenen Endzweck und ein höchstes Ziel; ja es kann sie nur ertragen und ihr Bedeutung verleihen in Bezug auf dieß ewige, in all ihren nichtigen Erscheinungen sich nur verhüllende Ziel. Und dieß ist ja der Reiz, der alle tiefere Forschung begleitet, daß wir ein Geheimniß in allem Daseyn ahnen, und daß wir es enthüllen zu können hoffen. Alle diese Fragen vereinigen sich aber in der Philosophie, die als absolutes Wissen allein den letzten Aufschluß geben zu können behauptet; denn in der Erkenntniß Gottes müssen alle Räthsel gelöst seyn. Aber daran entscheidet sich zugleich der Geist und die Bedeutung derselben: denn vergeblich würde diejenige für wahr gehalten werden, die den Anforderungen des Gemüthes Hohn spräche, oder die für vollendet, welche nicht ebenso jenes durchaus befriedigte, als durch ihre wissenschaftliche Form Genüge leistete.

Das Gemüth nämlich, das tief und innig Vernehmende im Menschen, darum auch das scharf und unbestechlich Richtende über die Wahrheit — nicht aus äußern Gründen und Beweisführungen, die sich zuletzt immer auf eine unmittelbare Gewißheit stützen müssen — ist eben an sich diese ursprüngliche Gewiß-

heit des Wahren in ihrer noch unentwickelten Unmittelbarkeit; darum zugleich dasjenige, was den Geist vor dem schrankenlosen Meinen schützt und abgränzt, oder den verirrten wieder zu orientiren vermag nach der ursprünglichen Wahrheit hin, und dem schwankenden Richtung und Festigkeit giebt. So ist das Gemüth nicht die Philosophie, oder soll uns statt derselben dienen, noch weniger aber, als ewig zwieträchtig mit dem Verstande, bloß gegen dieselbe geltend gemacht werden, wie Jacobi es wollte; — sondern die Philosophie soll es entwickeln, zu freier Auslegung vor sich selbst und dadurch auch zu wissenschaftlicher Anerkenntniß bringen, erfüllen also, was jenes in seiner Unmittelbarkeit nur verheißt; — eben weil die Philosophie nichts innerlich Anderes, Fremdes, Entgegengesetztes ist, sondern nur das entwickelte, darum sich begründende Bewußtseyn jener schon unmittelbar im Geiste liegenden Wahrheit und Gewißheit. Widerspricht daher eine einzelne Form der Philosophie jenem unmittelbaren Bewußtseyn, so ist es das untrüglichste äußere Merkmal ihrer Nichtvollendung und Einseitigkeit; und bei tieferer Erwägung wird auch der wissenschaftliche Standpunkt derselben sich noch als unvollendet bewähren, d. h. einen Widerspruch in sich zurücklassen. Haben wir nämlich erkannt, daß wahrhaft nur von Einer Philosophie die Rede seyn kann in allen spekulativen Erscheinungen, und wie die äußere Mannichfaltigkeit von Systemen und Ansichten nur die minder oder mehr entwickelten Formen jener Einen Philosophie sind; so kann ihre Vollendung nur derjenige Standpunkt seyn, wo alle ihre Gegensätze, aller Zwiespalt aufgehoben ist, zunächst also auch ausgeglichen sind die Anforde-

rungen des Gemüthes mit den Ergebnissen der Spekulation. — Und in diesem Sinne erneuern wir die Frage, was der zuletzt bezeichneten Philosophie Gott sey im höchsten Sinne, was also auch die Bedeutung der Schöpfung und der endlichen Dinge? —

Wohl hat sich auf diesem Standpunkte die Philosophie dazu entwickelt, Gott als den absoluten Geist zu begreifen: und indem wir dieß als den wichtigsten Fortschritt anerkennen, den die Wissenschaft überhaupt thun konnte, und als den wesentlichsten Beitrag, das Gemüth mit der Spekulation zu versöhnen; so erneuert sich dennoch die Frage, was dieser Begriff hier bedeute, und in welchem Verhältnisse zum Endlichen der absolute Geist gefaßt werde. Es ist darin bezeichnet der absolute Proceß, im unendlich concreten Geiste sich selbst als den absoluten Geist darzustellen; vor seinem unendlichen Selbstbewußtseyn sich zu entwickeln und auszulegen, wie er an sich ist, nämlich als der absolute Geist. Was in ihm (verborgen) ist, muß in das Licht seines Selbsterkennens heraustreten, eben weil sein Wesen der absolute Geist ist: und die Schöpfung ist nur dieß unendlich sich entwickelnde, aus dem Dunkel des Seyns in das Licht des Bewußtseyns tretende Selbsterkennen Gottes, so wie die Weltgeschichte die volle Wirklichkeit und Gegenwart dieser Selbstmanifestation des Weltgeistes. Alle individuellen Geister darum, und ihre Thaten und Bestrebungen, die gewaltigsten wie die geringsten, die heiligsten wie die heillosesten, alle Schicksale der Völker und ihre Entwickelungen in den auf einander folgenden Weltperioden — sind gleichmäßig nur die einzelnen, vorüberschwindenden Momente in diesem durch sie sich hindurch, entwickeln-

den Processe des göttlichen Selbsterkennens. Wie aber die Hülle von selbst vergeht, wenn das sie durchdringende Leben entwichen ist; so verschwindet auch der individuelle Geist in jenem allgemeinen Processe, wenn dieser die einzelne Selbstgestaltung völlig in sich durchbildet, damit aber sie überwunden und von sich ausgestoßen hat.

Mit Einem Worte: auch in dieser Philosophie, wie in den frühern Formen, ist der vollkommenste Sieg des Abstrakten ausgesprochen. Die einzige Wahrheit ist der allgemeine Geist, in dem jeder individuelle unendlich verschwindet. Darin ist aber wesentlich auch der Begriff einer Schöpfung, einer Kreatur außer dem Seyn Gottes, aufgehoben, indem jedes Schaffen anderer Seits ein Aufheben, jedes Aufheben in anderer Beziehung zugleich ein Schaffen ist, beides demnach nur einseitige Begriffe sind, die zurücklaufen in die Einheit des absoluten Processes, sich als das unendlich Concrete setzend unendlich sich aufzuheben. Die Schöpfung ist vielmehr nur die Selbstgestaltung, der Lebenslauf des Absoluten, als des Allgemeinen, selber, in dem alle concreten Unterschiede nur als ideelle gesetzt sind.

Und dieß ist die Seite, die wir ebenso entschieden mit den Anforderungen des Gemüthes, wie mit der religiösen Weltansicht in Widerspruch finden müssen. Und eben den Grund jenes Widerspruches und die Wurzel des Gegensatzes zu bezeichnen, liegt uns zunächst ob.

* * *

Deuten wir zuerst, was das Gemüth, das unmittelbare Bewußtseyn, eigentlich meine, wenn es ei-

ner solchen Ansicht sich entgegenstellt, was also der innere Grund dieses Gegensatzes sey!

Wohl wird das Gemüth, zu Kraft und eigentlichem Selbstgefühle im Menschen gelangt, der Philosophie beistimmen müssen in der Anerkenntniß des Nichtigen und Ungenügenden alles Irdischen: ist es doch auf das Tiefste sich bewußt, wie keine Gegenwart ihm genug thue, kein erreichtes Ziel befriedige, ja wie selbst dem reinsten, geistigsten Streben im Irdischen ein innerlich Mangelhaftes, Unvollendetes innewohne. — Aber diesem Gefühle ist zugleich die tiefste Sehnsucht beigesellt nach einem dereinstigen, diesen Mangel erfüllenden Daseyn, und damit die vorbedeutende Hoffnung, diese ersehnte Vollendung, die Seligkeit erreichen zu können. So ist recht eigentlich die Sehnsucht die Trägerin unseres irdischen Daseyns: zwar den Geist stets aufstörend, wenn er in irgend einer endlichen Fessel und Begränzung zu ruhen gedenkt, lehrt sie ihn doch eben durch ihre Verheißung jede Gegenwart überdauern. — Und so kann dieser Unfrieden mit der unmittelbaren Wirklichkeit nicht für einen bloßen Irrthum, für eine Unklarheit und Unreife des Menschen gehalten werden, welche durch höhere Erkenntniß oder Ergebung berichtigt und getilgt werden müsse; — wurzelt er doch in unserm tiefsten und unwillkührlichsten Bewußtseyn: — vielmehr scheint es das Siegel unserer höheren Natur, im Vollgenusse des Gegenwärtigen doch jede Gegenwart zu verschmähen, und dem ewigen Wunsche unseres Innern zum Opfer zu bringen: und gerade dieß ist als die tiefste, vorbedeutendste Seite am Menschen anzuerkennen!

Wie deutet jene Philosophie aber dieß ganze Verhältniß? Indem sie das Endliche begreift als die übergehenden Momente im unendlichen Processe des Absoluten, ist es ihr das, worin das Absolute selbst vollendet und ohne Rückhalt sich darstellt: die unmittelbare Wirklichkeit ist darum hier nicht mehr ein Mangelhaftes, jenseits dessen die wahre Realität erst zu suchen oder zu erstreben wäre; sondern eben in ihr ist die ganze Fülle des Seyns, wie der Möglichkeit, des Ideals und der Wirklichkeit zumal vollendet; sie ist ungetrübte, völlig verwirklichte Offenbarung Gottes, ja der gegenwärtige Gott selber. — So muß sie jenen Gegensatz eines Jenseits und Diesseits, als das eigentlich Unphilosophische, der bloßen Meinung Angehörende, durchaus verwerfen, ja als eine Art von praktischer Gotteslängnung oder Ausstoßung Gottes aus der Welt auf das Entschiedenste zurückweisen. Vielmehr besteht sie nach der Konsequenz ihrer Ansicht mit Recht auf dem Satze, daß, was wirklich, auch vernünftig (göttlich) sey, und umgekehrt das Göttliche das schlechthin und allein Wirkliche. Und wenn — um jenen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe zu bezeichnen — das Gemüth die wahre, Alles erfüllende Wirklichkeit in ein jenseitiges, höheres Daseyn setzt, in das Himmelreich nach christlichem Ausdrucke: so behauptet jene Philosophie das Himmelreich schon in der unmittelbaren Gegenwart, als der absoluten Wirklichkeit Gottes; und das Resultat derselben ist eben nur diese Erkenntniß mit der daraus entspringenden Anforderung, handelnd wie leidend eben der Gegenwart ganz sich hinzugeben, und absolut zufrieden zu seyn mit ihr. — Ist bei diesem Endbescheide auch die gute Meinung des darin

enthaltenen Rathes, und seine Bedeutung besonders für die jetzige Zeit nicht zu verkennen, um die zahlreichen Tadler und Bilderstürmer der Wirklichkeit zur Ruhe zu verweisen: so könnte es doch andern Theils vielleicht in Verwunderung setzen, daß hierin das eigentliche Geheimniß alles Daseyns ausgesprochen, das lang gesuchte Wort aller Räthsel gefunden seyn solle! Ist doch ein jeder Wohldenkende darüber mit sich einverstanden, daß ein göttliches Walten alle Begebenheiten leite, und daß nur in freudiger Hingebung darein die Wurzel und die Zuversicht seines Lebens zu finden sey.

Und so hätte von dieser Seite wenigstens die Spekulation nur zu wissenschaftlichem Bewußtseyn gebracht, was zu allen Zeiten schon in der innern Zuversicht des Gemüthes lebendig war. Dagegen scheint die fernere Konsequenz jener Ansicht um so entschiedener mit den unmittelbaren Aussprüchen desselben sich in Widerstreit zu setzen. Wäre in unmittelbarer Gegenwart schon die Offenbarung Gottes in ihrer ganzen ungetrübten Wirklichkeit zu schauen, woher doch in jenem das tiefe Gefühl der Mangelhaftigkeit alles Irdischen, woher die stets über sie hinausweisende Sehnsucht nach einem höhern, eigentlich erfüllenden Daseyn? Aber indem das Gemüth dieß unmittelbare Gefühl nur aussprechen und in dieser subjektiven Gewißheit verharren kann; so vermag es doch eben deßhalb nicht es zu deuten, zu rechtfertigen, zu erweisen, was es eben von der Philosophie erwartet, während diese in gegenwärtigem Falle vielmehr im Widerstreite mit demselben seine unbedingte Unterwerfung fordert. So schieben beide, Gemüth und Philosophie, ihre Ansprüche sich endlos gegenseitig zu, jede

bemüht, ihr Recht als das erste und ursprüngliche geltend zu machen: und hier werden wir von Neuem an Jacobi erinnert und an sein großes Verdienst, der neuern Philosophie gegenüber die Anforderungen des Gemüthes kräftig und darum siegreich geltend gemacht zu haben, nur daß er sie nicht als Forderungen an die Philosophie, sondern als Instanzen gegen philosophirende Vernunft überhaupt in Anregung brachte. Denn dieser Widerstreit zwischen Gemüth und Philosophie kann nur bezeichnen, daß die Philosophie in diesem Falle noch nicht in sich vollendet, wahrhaft die höchste, allversöhnende Einheit des Bewußtseyns geworden sey; indem das Gemüth in seiner Unmittelbarkeit sich nicht trügen, oder seine Ansprüche zurücknehmen kann, wohl aber es die Aufgabe der Philosophie ist, dasselbe zu deuten und vollkommen über sich selbst zu verständigen.

* * *

Da bringt die Religion, was das Gemüth in ungewisser Ferne mehr ahnet als weiß, zu deutlicher und scharfbestimmter Anerkenntniß. Jene halbverstandene Sehnsucht, die von der Philosophie zurückgewiesen wurde, deutet die Religion und verheißt ihr die tiefste Befriedigung. — Die Religion überhaupt — sagen wir — nicht etwa nur diese oder jene, oder die Christliche allein; — sondern wo nur auch im heidnischen Alterthume die ursprüngliche göttliche Offenbarung nicht ganz verdunkelt wurde, finden wir ein sehr entschiedenes und übereinstimmendes Bewußtseyn über diesen Gegenstand.

Zunächst nämlich geht alle Religion aus von jenem durch die Philosophie zurückgewiesenen Gegen-

satze eines Diesseits und Jenseits, welche sie als Zeitlichkeit und Ewigkeit einander gegenüberstellt: ja das Wesen aller Religion wäre aufgehoben, wenn dieser Gegensatz nur als unphilosophische Meinung, als das eigentlich Irrige und Verwerfliche bezeichnet werden müßte. Vielmehr lehrt sie, daß die Zeitlichkeit nicht das Ursprüngliche, sondern daß Alles vollkommen aus Gott geschaffen, darum auch ewig und unzerstörbar sey in seiner tiefsten Individualität, schon aus dem einfachen Grunde, weil die Kreatur, durchaus gesund und ungehemmt in ihrer Lebensentwickelung, in ihr nicht zugleich auch den Widerspruch gegen sich selbst, die eigene Zerstörung ausgebären kann. Aber eben deßhalb ist jene Vergänglichkeit des Individuellen, jener sich selbst zerstörende Widerspruch alles Endlichen nach religiöser Ansicht nicht aus Gott, nicht das ursprüngliche, der Kreatur beschiedene Daseyn, — sondern nur eine zerrüttete Entartung derselben, die durch Herabsinken von ihrem Urstande in Gott über sie gekommen ist. Nach einer merkwürdigen Mythe, in welcher alle älteren Religionen überstimmen, und deren tiefsinnige Kühnheit schon einige Aufmerksamkeit erregen sollte, ist die irdische Vergänglichkeit nur Strafe einer Verschuldung, Folge eines Abfalls von Gott, damit die Kreatur, dieser Ausstoßung in das Elend der falschen Selbstigkeit bewußt, und daran ihre Buße erfüllend, wieder rückkehren könne in den Schoos der Gottheit, um ungetrübt durch die überwundene falsche Eigenheit, und in ungehemmter Vereinigung ewig in ihm zu seyn.*)

---

*) Wir deuten hiermit auf die Grundlehre der indischen und anderer Religionen hin, daß die in das irdische

Darum trachtet auch, dieser Lehre zufolge alle Kreatur nach Erlösung von der Last dieser Endlichkeit, die in beständigem Kreislaufe doch nur ein nichtiges Scheinleben ausgebiert; und so deutet die Religion auch im Menschen jene tiefe Sehnsucht, die ihn hinausträgt über jeden irdischen Wunsch und Genuß, als die Vorahnung seines höheren verlorenen oder zu gewinnenden Daseyns, zu welchem den ewigen Lebenskeim in ihm herzustellen, und zu seiner wahrhaft genügenden Wirklichkeit hindurchzuführen, seine eigentliche Bestimmung im Irdischen ist. — Daran schließt sich aber zugleich die Lehre vom ursprünglich ewigen Leben der Kreatur, welche erst durch ihre Verwickelung mit dem irdischen Scheindaseyn in die falsche Kreatürlichkeit versenkt, dadurch zu einer irdisch vergänglichen geworden ist; — welchen Gegensatz wir nach Analogie der schlechten und guten Unendlichkeit füglich den der schlechten und der guten Endlichkeit nennen könnten. So ist die Individualität des Endlichen keineswegs das Negative, Ungöttliche an

Scheinleben verwickelte Seele durch Reinigung und Buße allmählig zurückkehren solle in die Welt des ewigen Seyns, wo sie von der fernern Geburt befreit und erlöst sey

„aus dieses Seyns schrecklicher Welt, die stets hin zum Verderben sinkt!"

dieselbe Bedeutung hatte auch die im Alterthume weitverbreitete Lehre von der Seelenwanderung. Reiner und moralisch tiefer ist diese Grundansicht im Parsismus aufgefaßt; und wie klar vollendet, wie zugleich von allen trügenden Nebeln befreit, tritt der einfach erhabene Gedanke im Christenthum hervor!

ihm, was unendlich aufgehoben wird, wie die Philosophie es behaupten muß, um ihre abstrakte Allgemeinheit (gleichsam in fugam pleni) auf den Thron des Absoluten zu heben; sondern zu rechter Entwickelung, zu voller Wirklichkeit gelangt, d. h. von der schlechten Endlichkeit befreit, ist sie selbst als Ewiges in Gott gesetzt.

Und so ist nach religiöser Lehre der Moment der Negativität, der Grund jener schlechten Endlichkeit nicht ursprünglich in Gott zu suchen, als ob er, ein Endliches schaffend, ebenso unmittelbar sich widerstreitend das unendlich Aufhebende desselben sey, wodurch sein Schaffen wahrhaft nicht mehr Schöpfung wäre, vielmehr nur ein unendliches Sichinsichselbstverwandeln, — welches Resultat der bisherigen Philosophie jener Ansicht vielmehr direkt entgegenzusetzen ist: — Sondern alle Kreatur ist nach ihr eben deßhalb eine ewige, d. h. in ihrer tiefsten Individualität als unvergänglich zu begreifen, weil sie aus Gott geschaffen ist, weil sie lebendiger Theil ist jenes unendlichen Wesenall, in welchem Jedes im Andern, Alles aber in sich abspiegelnd die göttliche Einheit, im höchsten Sinne Eines ist.

Aber eben so charakteristisch für die religiöse Lehre ist es, daß sie die abstrakten Bestimmungen, aus welchen die Philosophie sich noch immer nicht völlig hat emporarbeiten können, gänzlich abstreift: Gott ist ihr nicht ein düsteres Absolute, eine unendliche, Alles in sich auflösende, aufzehrende Allgemeinheit, vielmehr ein Eigenpersönliches, der Höchste der Geister, der eben deßhalb nicht entgegengesetzt ist der Kreatur, wie das Allgemeine dem Concreten, sondern der sie zu seinem Gleichnisse, dem innerlich ihm Verwandten ge-

macht hat, daß sie Theil habe an seiner Seligkeit, daß sie, mit ihm vereinigt, dadurch nicht aufgezehrt werde in ihrer Eigenheit, sondern daß sie zu vollem Genusse derselben, zur seligen Kraft des rechten Daseyns gelange. Jenes Princip aber nennen alle Sprachen die Liebe; und so ist der Geist der Religion, Gott als die unendliche Liebe zu erkennen, in welchem Worte alles Andere zugleich ausgesprochen ist.

* * *

Die vergleichende Charakteristik der religiösen Lehre mit der herrschenden spekulativen Ansicht kann hier keineswegs die Bedeutung haben, sofort die Entscheidung für eine derselben zu veranlassen; sondern theils soll sie die Täuschung hinwegräumen, als ob diese völlig einverstanden sey mit der Religion und insbesondere mit der christlichen Lehre; theils könnte aber auch jene Vergleichung aufmerksam machen auf den spekulativen Gehalt und die umfassende Tiefe der religiösen Weltansicht selber. — Merkwürdig nämlich ist es, daß der Grund jenes Gegensatzes zugleich den Wendepunkt in sich schließt, aus welchem auch in rein-dialektischer Hinsicht sich die Krisis und der Widerspruch entwickelt, woran jene ganze philosophische Grundansicht aufgehoben wird. — Die Frage eben nach der Vermittelung des Negativen, — Unendlich-endlichen — mit dem Begriffe des Ewigen ist auch jetzt noch der eigentliche Zweifelsknoten, in welchem zugleich die wichtigsten religiösen Fragen sich zusammendrängen, über die nur von hieraus gründlich entschieden werden kann. — Vermittelung, sagen wir mit Absicht, nicht Herleitung; weil sich finden möchte, daß in höchstem Sinne keine Ableitung oder unmittel-

bare Begriffsverknüpfung zwischen dem Ewigen und jener schlechten Endlichkeit möglich sey. Und in dieser Hinsicht müssen wir es als eine der bedeutendsten, wiewohl nicht gehörig beachteten Seiten an Spinosa und dem Identitätssysteme erklären, was freilich eben deßhalb im Zusammenhange ihrer Konsequenz in anderer Hinsicht als das Lückenhafte, dialektisch Ungenügende an ihnen sich kund that, daß beide eine solche Ableitung und Vermittelung der schlechten Endlichkeit mit dem Ewigen für unmöglich erkannten, jener in dem Satze, daß aus Ewigem nur gleich Ewiges folgen könne (Ethic. P. I. Prop. 21 —23.); diese in dem bedeutenden, jedoch nur wie vereinzelt gebliebenen Ausspruche, daß es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang gebe, daß der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, durch Abfall von ihr denkbar sey.*)

Und so zieht sich auch jetzt noch das eigentliche Problem aller Spekulation in die einfache, aber entscheidende Frage zusammen: das Ewige, die Einheit ist das einzig wahrhaftige Seyn, die alleinige Wahrheit, — das Endliche, die vergängliche Vielheit nur der Schein, die ewige Lüge — das, was wahrhaft nicht seyn sollte. Aber von wannen ist sie nun dennoch, und wie vermag sie überhaupt nur zu seyn, da doch auch der Schein, existirend, Begründung verlangt? — Hier bescheidet uns diese Philosophie mit kühner Lösung der Frage dahin, daß der Schein gleich ursprünglich sey mit und in der Wahrheit, ja daß die Wahrheit selbst nur sey das unendlich Scheinende, darum

*) Philosophie und Religion, S. 34.

darum Lügende; daß die Lüge somit innerlich verwachsen, Eins sey mit der ewigen Wahrheit selber! — Diese seltsame Antwort, der wir jedoch nur äußerlich hier ihren härtesten Ausdruck gaben, ermangelt dennoch nicht einer gewissen formalen Konsequenz, indem man das schlechthin nicht zu Erklärende oder innerlich zu Vermittelnde eben nur als absolut verbunden zu denken, d. h. diese Verbindung in's Absolute zu setzen hat, um jede weitere Frage nach dem Warum folgerichtig zurückzuweisen. Und hierin ist das Princip und der Mittelpunkt jener ganzen Ansicht ausgesprochen. Wird dagegen vielmehr das absolut Unvermittelte jener beiden Gegensätze, überhaupt das Lückenhafte des ganzen dialektischen Fortganges hervorgehoben; so macht sich daran der Widerspruch jener versuchten Vermittelung, somit die Unmöglichkeit, jene Gegensätze unmittelbar verbunden zu denken, geltend, worin nun jener philosophische Standpunkt überhaupt seine Krisis und Aufhebung findet. Und so läge es zunächst uns ob, jenen Widerspruch in allen Formen der gemeinschaftlichen Grundansicht als einen noch ungelösten, sie selbst darum aufhebenden und weiter treibenden, nachzuweisen.

* * *

Das spekulative Denken ist genöthigt, dem faktisch gegebenen Seyn, dem Vielfachen und durchaus Wandelbaren, als innerlich Festes in jenem Zerfließen, daher als den Ur-Grund desselben, ein in sich Eines, Ewiges entgegenzusetzen. Nur von jenem Wandellosen getragen, nur an jenem Grunde befestigt vermag ein Wandelndes gedacht zu werden: überhaupt nicht an sich, durchaus nur an einem Andern

existirend ist es zu denken. Und so zieht sich jener Gegensatz des Ewigen und des Endlichen, aber auch die absolute Anforderung, ihn zu vermitteln, als das eigentliche Grundproblem durch alles Erkennen hindurch. Und nur mit der völligen Lösung desselben kann auch die absolute Erkenntniß oder die Philosophie erreicht seyn, überhaupt der Geist zu vollkommener Eintracht und völliger Klarheit in sich selbst gelangen. Aber gleich Anfangs wird jener Gegensatz, im reinen Begriffe erfaßt, sich bis zur Schärfe eines Widerspruches steigern müssen. Indem das Ewige, Wandellos-Eine als der Grund aller Existenz erkannt wird, kann alles Existirende überhaupt nur als das ihm Gleiche — Alles somit als gleich ewig und unwandelbar erkannt werden: das Endliche, vielfach wandelnde dagegen ist als der Widerspruch alles Seyns, d. h. als das Nichtseyn zu denken. Und damit ist auf das Umfassendste, aber auch Abstrakteste, die Aufgabe aller Spekulation ausgesprochen: sie hat den Widerstreit zu lösen zwischen dem reinen Denken, das in der Erkenntniß des Ewigen als des alleinigen Seyns wurzelt, und dem unmittelbaren Bewußtseyn, das eben so entschieden die wechselnde Mannichfaltigkeit der Dinge als das einzige Seyn behauptet. Und dieser Widerspruch ist es auch, der wie der gemeinschaftliche Vater alles Zweifels sich vielgestaltig auch durch die einzelnen Probleme des Erkennens hindurchzieht; in ihm vereinigen sich zugleich die höchsten religiösen und moralischen Fragen, welche die Philosophie zu lösen hat.

1) Das Absolute, der Urgrund, ist die ewige nnd unveränderliche Allgemeinheit, das Wesen: so setzt es sich hier die Endlichkeit als das Unvermittelte,

aus ihm Herausfallende, überhaupt nur entgegen: diese wird zunächst gefaßt als nicht das Wesen, also das Scheinen, aber das absolute Scheinen, weil der Schein lediglich in Bezug auf Wesen, also nur als des Wesens Scheinen gedacht werden kann. — Dieß legt sich entwickelt in folgendes Verhältniß aus einander:

Das Absolute, als das Wandellose, ist die Wirklichkeit schlechthin; was also Theil hat am Seyn, ist darum ewig und wandellos: nichts Wirkliches kann demnach wahrhaft entstehen oder vergehen, überhaupt in wandelbare Vielheit hervortreten, weil es in Ihm ist, dem Wandellosen. — Die Endlichkeit ist daher nicht, oder, da sie doch faktisch sich aufdrängt, ist sie, jedoch ohne wahrhaftes Seyn; sie ist das Mittel zwischen dem Seyn und Nichts, der Schein, der Theil hat an Beidem, ohne doch Eines derselben zu seyn. — So ist auf diesem ersten Standpunkte noch scharf gesondert und einander entgegengesetzt die Welt des Denkens — das ewige, in sich wandellose, mit sich identische **Wesen** — und die Welt der Vorstellung, der **Sinnenschein**, aber der unvermeidliche, der jedoch eben deßhalb nur Meinung ausgebären kann, nicht feste, in sich wandellose Erkenntniß. Die Vermittelung beider Gegensätze ist hier sonach noch nicht versucht, der Widerspruch noch nicht gelöst, vielmehr wird er hier in seiner ganzen Schärfe erst hervorgehoben und zum einfachsten wissenschaftlichen Ausdrucke gebracht: dieß ist daher der erste und unmittelbarste Standpunkt der Philosophie, von welchem jede weitere Entwickelung derselben ausgehen muß. Und so könnte es merkwürdig scheinen, wiewohl es in innerer Nothwendigkeit gegründet ist, daß, sobald

nur bei den Griechen die eigentliche Spekulation sich entwickelte, sobald der Geist es wagte, zum ersten Male in das Gebiet des reinen Denkens sich zu erheben, gerade jener ursprünglichste Widerspruch alles Bewußtseyns auf das Deutlichste hervorgehoben und auf das Schärfste ausgesprochen wurde: die Eleaten waren es, die mit jugendlicher Kühnheit gleich Anfangs jenes tiefste Problem an das Licht zogen, und ungeirrt durch seine ungeheuere Paradoxie es in dem einfachen Satze aussprachen: daß allein im Denken Realität sey, das unmittelbare Bewußtseyn aber nur den Schein vorzustellen vermöge.

2) Aber der weiter treibende Moment jenes Standpunktes ist darin gegeben, daß der Schein, als das Unabweisliche am Wesen, darum in ihm selbst Begründete, erkannt wird. — Das Absolute ist das Wesen; aber als solches ruft es an sich selbst den Gegensatz desselben, das absolute Scheinen hervor, nicht jedoch als ein leeres, zu dem Wesen als dem Innern in keinem Verhältnisse stehendes, sondern als das Scheinen am Wesen. Der Schein wird hierdurch vielmehr Erscheinung des Wesens; und das Absolute bestimmt sich selbst dazu; d. h. es ist überhaupt Grund seines Erscheinens. Darum erscheint es selbst darin, oder offenbart sein Wesen in der Unmittelbarkeit der Erscheinung. Und hierin liegt der Beginn der Vermittelung jener beiden Gegensätze: das Absolute ist nicht zu denken hinter und jenseits seiner Erscheinung, diese ist nicht das von ihm Ausgestoßene, Wesenlose; sondern das Absolute in seinem Wesen erscheint, und umgekehrt die Erscheinung ist nur die seines **Wesens**.

Dieß Verhältniß, in diesem abstraktesten Ausdrucke festgehalten, faßt überhaupt das Absolute als das schlechthin sich Offenbarende; ein Begriff, der mannichfaltig ausgebildet, allen Schöpfungs- oder Emanationstheorien zu Grunde liegt, — dort, wenn der Gedanke des Absoluten sich schon zum Begriffe einer freien Intelligenz entwickelt hat, hier, wenn es abstrakter nur noch als der in sich abgeschlossene Urgrund gedacht wird, aus dessen unendlicher Fülle die Einzelwesen wie unwillkührlich hervortreten. — Aber das Gemeinschaftliche, wovon alle diese Theorien ausgehen, ist die Kategorie des Grundes, deren immanente Entwickelung und dialektische Ausbildung die mannichfaltigen Formen der Philosophie hervorbringt, die von hier aus möglich sind.

Zunächst nämlich ist der Begriff des Grundes ebenso ein Verhältnißbegriff, wie dieß am Begriffe des Wesens nachgewiesen worden. Grund, kein Ruhendes in sich und Todtes, setzt schlechthin sein Begründetes, in welchem allein er eigentlich ist: das Innere, Verborgene des Grundes offenbart sich in dem Aeußern, der absolute Grund somit in einem unendlichen Reichthume solcher äußerlich und gesondert hervortretenden Begründungen. Keine derselben für sich und als Einzelne vermag daher ihm ganz Genüge zu thun, seine Unendlichkeit in sich aufzunehmen; sie bleibt vielmehr als Einzelne das absolut nicht Entsprechende, Ungenügsame, welchem gegenüber jener den unendlichen Reichthum seines Inhaltes als die unendliche reale Möglichkeit in sich trägt.

Dieß ist das allgemeine Verhältniß des Ewigen und Endlichen auf dem gegenwärtigen Standpunkte, welches nun, abstrakter oder entwickelter, mehr in der

Form des strengen Begriffes, oder von der ausschmückenden Vorstellung belebt, dennoch die eigentlich philosophische Grundlage aller jener Formen darbietet.

Der unmittelbarste Ausdruck dafür ist es, das Absolute als die unendliche Substanz zu bezeichnen. Sie ist der Grund, noch in der Form der abstrakten Nothwendigkeit gefaßt. Das Begründete ist absolut durch, somit auch an und in seinem Grunde; sein Seyn ist unabtrennlich vom Seyn des Grundes, aber also, daß es als Einzelnes nur das Uebergehende, Accidentelle ist an seiner unendlichen Macht. Dieß Einzelne steht andern, eben so nothwendig im Grunde gesetzten gegenüber, und der Grund ist daher hier zu fassen als das absolute Uebergehen durch seine unendlichen Accidenzen. Und dieß bezeichnet näher das Verhältniß von Substanz und Accidenz; wodurch das Endliche überhaupt als das nothwendig Accidentelle, als der innere, selbstgegebene Moment am Ewigen gefaßt wird. — Die absolute Substanz ist die Totalität ihrer Accidenzen, in deren Unendlichkeit sie sich als die Allmacht offenbart: aber eben deßwegen wird jede Bestimmtheit unendlich negirt und aufgehoben, indem die Substanz das absolute Uebergehen ist durch die Unmittelbarkeit ihrer Accidenzen.

Dieser Standpunkt möchte in Spinosa seine konsequenteste wissenschaftliche Darstellung erhalten haben. Aber eben um ihrer einfach abstrakten Klarheit willen tritt in ihr der noch nicht überwundene Widerspruch desto schärfer hervor. Die wenig verborgene Lücke, ja der deutliche Absprung zwischen dem 21—23 Satze des 1sten Buches seiner Ethik, wo ausdrücklich erwiesen werden soll, daß weder aus einem ewigen

Attribute noch aus einem ewigen modus der göttlichen Substanz ein Anderes, als wiederum Ewiges folgen könne, — und der Behauptung des 28sten Satzes, daß alles Endliche nur aus Endlichem folgen und dadurch bestimmt werden könne ins Unendliche fort, wo vorerst billig gefragt werden muß wie nach diesem Zusammenhange in der ewigen Substanz ein Endliches überhaupt nur gedacht oder angenommen werden könne; ferner die früher schon nachgewiesene schlechte Beschaffenheit des Schlusses, der jenen Sätzen eigentlich zu Grunde liegt, daß, weil faktisch ein Endliches gegeben sey, das Ewige ein unendliches Sichverendlichen seyn müsse: — alles Dieß ist nur der halbverhüllte Widerspruch selbst, der, nicht bloß gegen die einzelne vielleicht zufällige Darstellung, sondern gegen die ganze Konsequenz des Standpunktes gerichtet, nur zu deutlichem Bewußtseyn entwickelt zu werden bedarf, um ihn unmittelbar aufzuheben. — Vielmehr ist nämlich umgekehrt zu behaupten, daß die absolute Substanz als die Totalität ihrer unendlichen Accidenzen sie selbst darum in sich als ewige setzt. Jedes Einzelne ist nur in jener organischen Totalität, bedingend darum jedes Andere, und des eigenen Seyns Bedingung von daher zurückempfangend, d. h. sie stehen überhaupt in Wechselbeziehung zu einander. Als gegenseitig sich setzende und bedingende sind sie daher selbst die Totalität innerlichen Eins- und Zugleichseyns; und jenes einseitig bedingende Uebergehen der absoluten Substanz entwickelt sich vielmehr in den Begriff gegenseitigen Bedingens alles Einzelnen durch einander, worin Alles gleich ewig, weil befaßt in der organischen Totalität, zu setzen ist.

Und so ist das Einzelne absolut, wie das Ganze und durch das Ganze; denn es trägt alle Beziehungen desselben in sich. Würde daher ein Einzelnes als nicht seyend oder aufgehoben gedacht, so müßte daraus das Aufgehobenseyn aller übrigen oder des Ganzen folgen. Es ist daher der absolute Widerspruch, in der ewigen Substanz ein Endliches — entstehendes und vergehendes — zu setzen, indem der ursprüngliche Begriff derselben selbst dadurch aufgehoben wird.

3) Aber auf dem vorhergehenden Standpunkte waren die Gegensätze des Ewigen und des Endlichen selbst mehr nur äußerlich verknüpft, als durch Begriffsvermittelung innerlich verbunden, und darin zeigte sich schon früher das Ungenügende desselben.

Die absolute Substanz ist nicht nur ein Befassen unendlicher Accidenzen in sich, ihre ruhende Totalität, wie es auf dem vorigen Standpunkte erschien; sondern sie ist lebendig sich besondernde, schöpferische Einheit, unendliche Produktivität; Kraft, die unmittelbar in ihr Produkt sich ergießt und absolut Eins mit ihm ist: und in diesen Begriff ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte die Vermittelung von Ewigem und Endlichem gesetzt. Während nämlich die ewige Substanz und ihre einzelnen Accidenzen, der absolute Grund und die endlichen Begründungen, indem sie dem Begriffe nach sich entgegengesetzt sind, auf dem vorigen Standpunkte mehr nur äußerlich vereinigt werden sollten; mehr zu einander kamen, als in einander waren, besonders in der abstrakten Form der Spinosischen Darstellung; so entwickelte sich daraus der Widerspruch, an welchem wir jenen Standpunkt untergehen sahen. — Hier aber ist jener Gegen-

satz völlig verschwunden: Kraft und Produkt ist ohne Trennung Eins, indem jene nur in diesem, dieses nur in jenem gedacht zu werden vermag. Das endlich Einzelne daher, was eben im früheren Zusammenhange den Widerspruch hervorrief, ist hier verschwunden in der unendlich sich besondernden, absoluten Produktivität, die da Eins und Alles ist. Es ist dieß der Standpunkt der völligen Identität des Ewigen und Endlichen: kein Entstehen oder Aufgehobenwerden eines Einzelnen, weil es ein Einzelnes für sich und als solches hier gar nicht mehr giebt: nur ein unendliches Werden ist, in welchem jener Gegensatz eben vermittelt worden; die Seite des Ewigen findet ihr Recht in ihm, indem der Begriff eines absoluten und unendlichen Werdens hervorgehoben wird; die Seite der Endlichkeit dagegen ist im Begriffe des Werdens, Fließens, Uebergehens selbst unmittelbar dargestellt.

Dieser Standpunkt hat in der historischen Entwickelung der Philosophie die vielseitigste Ausbildung erhalten, von dem absoluten Fließen des Herakleitos an bis zum Identitätssysteme. Und in der That enthält der leitende Gedanke desselben, die endlichen Dinge als stetig wandelnde, endlos fortrückende zu bezeichnen, die umfassende Konsequenz, daß sie so nur als organische Theile der unendlich lebendigen Einheit, der Natur, des Universums, welches hier Gott ist, begriffen werden können. Aber eine tiefere Erwägung möchte zeigen, daß selbst jener Gedanke nur noch die äußere Hülle bezeichnet um das eigentliche, auch hier noch nicht berührte Geheimniß alles Daseyns. Denn selbst hier rastet noch nicht der weitertreibende Widerspruch; nur macht er sich nach einer entgegen=

gesetzten Richtung geltend, wie auf dem vorhergehenden Standpunkte, dessen direkter Gegensatz der gegenwärtige ist. Indem dort das Endliche, als Accidentelles, in die absolute Substanz bloß äußerlich aufgenommen, gleichsam eingefügt wurde; so zeigte sich dennoch der Inbegriff jener Accidenzen als die organische Totalität der ewigen Substanz, auch jedes Einzelne somit, weil in jener befaßt, als gleich ewig mit ihr; und so verschwand das Eine Glied des Gegensatzes, das Endliche, völlig, aber der Widerspruch trat eben darin hervor. Hier wird umgekehrt das Ewige selbst als absolut sich Verendlichendes, unendlich Werdendes gefaßt: der Gedanke des wandellos Ewigen ist aufgegeben, und hat sich in den eines ewigen Wandelns umgesetzt: und so wie jener Standpunkt in absoluter Erstarrung endete, ebenso verflüchtigt sich dieser in den Gedanken eines kern- und grundlosen Zerfließens, was eben hier das Element des Widerspruches enthält. — Dieß entwickelt den höhern, vermittelnden Standpunkt, wo beide Gegensätze dialektisch in Gleichgewicht gebracht, überhaupt keine einseitige Vermittelung mehr versucht wird.

4) Das ewige ist hier nicht mehr die absolute Substanz, noch die unendliche Produktivität, sondern die Einheit und Verschmelzung beider; und dieß macht eben die Bedeutung dieses Standpunktes gegen die vorigen aus.

a) Das Absolute als das wandellos Ewige ist das Allgemeine, die innern Gegensätze des Concreten gleichgültig in sich Umfassende; oder es ist zunächst noch die Indifferenz derselben, d. h. sie sind in ihm, in ihrer Einheit, als Gegensätze noch nicht vor-

handen. — Aber eben damit ist es sodann nicht bloß dieß abstrakt Allgemeine, die leere Indifferenz — welchem Gedanken, als einem einseitigen, vielmehr direkt widersprochen werden muß; — sondern als Indifferentes eben ist es zugleich der unendliche Reichthum innerer Bestimmtheit, welche hier jedoch noch in absoluter **Einheit** befaßt ist. Das Absolute ist hier — um diesen neuen Gedanken charakteristisch zu bezeichnen — als die **unendliche Idee** begriffen. — Dieß die Seite der unverbrüchlichen Ewigkeit am Absoluten; es ist das unendlich in sich Befassende, und Einigende, in ewiger **Klarheit** an sich ausgleichend, was in der Wirklichkeit in Streit und Zwietracht, in unversöhnten Gegensätzen erscheint, aber nur erscheint. Was wir Vorsehung, Weltregierung nennen, was wir überhaupt als das **harmonisirende Princip** der Schöpfung voraussetzen müssen, das ist in jenem Begriffe philosophisch ausgesprochen worden, freilich auch hier noch abstrakt und mangelhaft; aber es sind doch wie die ersten Lebensregungen jenes Gedankens, der die todten bergenden Hüllen abzustreifen beginnt.

b) Aber indem wir den Gedanken jener abstrakten Einheit und Allgemeinheit als einseitig erkannten, ist ebenso unmittelbar der zweite Moment im Absoluten gesetzt, sich überhaupt zu **besondern**, in concrete Bestimmungen aus einander zu treten. Die absolute Idee ist als solche schlechthin die **Unendlichkeit** bestimmter Ideen; Unendlichkeit, aber in Einheit befaßt, oder vielmehr nur die in sich ausgewirkte, vollendete Einheit selber; also **System**, unendlich organische **Totalität**. Der zweite Moment sonach, wiewohl wir in der Betrachtung ihn sondern und entgegensetzen mußten, ist doch selbst nur die entwickelte,

vollkommnere Ansicht des ersten; beide aber sind Eins und untheilbar verbunden.

c) Die absolute Idee, als System unendlich bestimmter Ideen, verwirklicht sich unmittelbar, indem es sein Besonderes im unendlich Einzelnen, in faktischer Wirklichkeit vollzieht: und wie der erste Moment in den zweiten hinüberführte, wie die absolute Idee nicht in der Form dieser abstrakten Einheit, sondern als unendlich sich besondernde erschien; ebenso setzt der zweite sich schlechthin in den dritten hinüber: die absolute Idee als sich besondernde ist nur im unmittelbar Einzelnen wirklich, und alle drei Momente bieten nur in absoluter Wechseldurchdringung einen Halt für das Denken: das Allgemeine ist nur als im Einzelnen wirklich, das Einzelne nur als des Allgemeinen Wirklichkeit zu begreifen, beide Gegensätze aber vermittelt durch die Besonderung des Allgemeinen. — Aber das unmittelbar Einzelne als solches genügt nicht seinem Allgemeinen; es ist nur eine einzelne, darum einseitige Selbstverwirklichung der absoluten Idee, die unendlich andere einzelne sich gegenüber hat: dieß macht das Einzelne zum Endlichen, indem es, an sich selbst der absoluten Idee nicht entsprechend, nur übergehende Gestaltung derselben wird. Indem das Allgemeine das Einzelne mit sich identisch setzt, ist dieß Hervortreten der Einzelnheit auch ihr Untergang; sie wird in ihrem Entstehen ebenso unmittelbar aufgehoben, und Zeugung und Vernichtung durchdringen sich absolut in ihr. Das Allgemeine selbst aber ist der unendliche Proceß, sich besondernd, durch ein unendliches Einzelne überzugehen, setzend aufzuheben, und aufhebend zu setzen; ein Begriff, der im Vorhergehenden schon vollständig entwickelt worden ist.

Zunächst ist in diesem Standpunkte die Einheit und die dialektische Reife aller vorhergehenden anzuerkennen; was dort noch in einseitiger Richtung hervortrat, ist hier vereinigt, und zu völliger Wechseldurchdringung gebracht: die Seite des Ewigen findet ihr Recht an der Einheit und Allgemeinheit der absoluten Idee; ebenso wird der Gedanke der Endlichkeit vollständig mit ihr vermittelt durch den Begriff des sich besondernden, und darin unmittelbar wirklichen Allgemeinen. Aber um so mehr gilt es, auch hier noch den Einen, durch alle jene frühern Formen hindurchlaufenden Widerspruch in seinem Rechte und seiner Kraft aufzuweisen; und je ausgebildeter hier die die wissenschaftliche Form ist, desto klarer wird entschieden werden können, ob in ihr der Widerspruch gelößt worden sey, oder ob umgekehrt vielmehr er selbst auch hieran als auflösender und weiter treibender sich geltend mache.

Die absolute Idee, als System bestimmter Ideen, ist der unendliche Proceß, sich als das unmittelbar Einzelne zu setzen: hier ist aber dieß Einzelne die unendliche Unangemessenheit gegen den absoluten Reichthum der Idee; für diese bedarf es daher noch unendlich anderer Einzelner, in denen zusammen, und in deren Beziehung zu einander erst die Idee realisirt ist. Und dieß Nichtentsprechen des Einzelnen macht es zum Endlichen: indem es dennoch als identisch mit der Allgemeinheit gesetzt wird, ist dieser unendliche Widerspruch sein Untergang; — und in dieser Ansicht vom Ursprunge der Endlichkeit, welche daher vielmehr in einer causa deficiens als efficiens zu suchen wäre, ist der Wendepunkt der ganzen Lehre gegeben.

Trennen wir zuförderst zuerst die einzelnen Glieder jener Synthesis scharf von einander, um ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen.

1) Das Absolute sondert sich in das System unendlich bestimmter Ideen heißt: das Ewige ist nicht die abstrakte Allgemeinheit, sondern das Allgemeine in unendlicher Besonderung, in sich enthaltend den Reichthum innerer qualitativer Bestimmungen, die dennoch zu absoluter Einheit in ihm verbunden sind; so daß das Allgemeine nur als unendlich Concretes, die Unendlichkeit nur als Einheit zu begreifen ist. — Damit sind aber auch die einzelnen Momente jener Unendlichkeit in absolute Wechselbeziehung zu einander gesetzt; Eines bedingend das Andere, und die eigene Bedingung von ihm zurückempfangend, machen sie eine organische Totalität aus. Darum aber ist jeder Moment nur in ihr, d. h. in der ewigen Einheit gesetzt, also als gleich ewig mit ihr: dieselbe wandellose Absolutheit schließt alle zusammen, weil sie nur durch einander, insgesammt wie jedes Einzelne, zu existiren vermögen. Hier also ist noch jeder Begriff eines Endlichen, Entstehenden oder Vergehenden, abgewiesen: jene innere Unangemessenheit, die vorher uns den Begriff der Endlichkeit erzeugte, ist hier vielmehr ausdrücklich negirt: auch die Besonderung ist Moment der absoluten Einheit, darum ihr schlechthin entsprechend, weil sie organischer Theil, selbst also an sich nothwendige Bedingung der Einheit ist. — Der Begriff der Endlichkeit im bisherigen Sinne wäre hier noch der unbedingte Widerspruch.

2) Aber unabtrennlich von den beiden ersten Gliedern der Synthesis ist das dritte: das Abso-

lute, als sich besonderndes, setzt sich damit als das unmittelbar Einzelne. Die Einzelnheit ist ebenso die nothwendige Fortbestimmung der Besonderheit, wie diese die der Allgemeinheit war. Das Allgemeine ist nur als Besonderes, dieß nur als Einzelnes wirklich; mithin ist das Allgemeine, als vermittelt durch sein Besonderes, selbst das Einzelne. — Dadurch schien jedoch das Einzelne zum Endlichen zu werden, und so das Allgemeine in den Proceß eines unendlichen Uebergehens durch endliche Momente sich zu verwandeln, daß das Einzelne, als identisch gesetzt mit dem Allgemeinen, darin das unendlich Unangemessene ist. Aber bei tieferer Erwägung scheint sich dieser Gedanke durch sich selbst völlig aufzulösen, indem darin der Begriff der Vermittelung zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht gehörig beachtet seyn möchte. Wie nämlich das Allgemeine in die Momente des Besondern auseinander tritt, darin aber eben sich selbst als die ewige Einheit verwirklicht, das Besondere darum als mit sich identisch, d. h. als gleich ewig setzt; eben also, und schlechthin unabtrennlich davon, weil dadurch vermittelt, ist das Einzelne auch das sich besondernde Allgemeine: die Besonderung tritt in unmittelbar Einzelnes auseinander, in deren lebendiger Wechselbeziehung wiederum jene, als organische Einheit, realisirt ist; und so findet dasselbe Verhältniß zwischen dem Besondern und Einzelnen, wie zwischen dem Allgemeinen und Besondern statt. So wie aber durch seine absolute Einheit mit dem Allgemeinen, das Besondere als ewiges begriffen werden mußte, ebenso und aus ganz gleichem Grunde ist das Einzelne in diesen Begriff der Ewigkeit aufzunehmen. Indem das Allgemeine durch die selbst-

gegebene Bestimmung der Besonderheit hindurch, darin also sich wahrhaft vermittelnd, das Einzelne mit sich als identisch setzt, ist dieß nicht mehr zu fassen als Endliches im schlechten, negativen Sinne, sondern als vollendete Selbstverwirklichung des Allgemeinen, das in dem unendlich Concreten nur die eigene ewige Einheit darstellt, es selbst darum in der eigenen Ewigkeit befaßt hält. — Auch hier ist also der Begriff der negativen Endlichkeit als durchaus widersprechender abgewiesen: das Endliche, vom Absoluten berührt und zu ihm in Beziehung gesetzt, wird in der Betrachtung damit über sich selbst hinausgehoben, indem es in die Sphäre des Ewigen aufgenommen, sein Wesen als den absoluten Widerspruch von sich ausstößt.

Und so stehen wir am Ende dieser ganzen dialektischen Entwickelung eigentlich noch auf demselben Punkte, wie am Anfange; vielmehr hat sich der Widerspruch im Begriffe des negativ Endlichen hier nur noch schärfer und entschiedener hervorgethan, je vollendeter die dialektische Form sich ausgebildet hatte. Durch abstrakte Begriffsvermittelung, in dem allgemeinen Ausdrucke wie bisher gefaßt, läßt sich daher jener Widerspruch, zugleich die Grundaufgabe des spekulativen Denkens, durchaus nicht lösen; vielmehr scheint er anzusehen, als ein Theil einer höhern, umfassenderen Frage, oder selbst nur als der abstrakte Ausdruck derselben, die jedoch nur in einer andern Sphäre, als der abgezogener Allgemeinbegriffe, ihre Lösung finden kann.

Dennoch ist dieser Standpunkt, eben um dieser Anerkenntniß willen, von der entscheidendsten Wichtigkeit für die ganze Entwickelung der Philosophie. Bisher wurde nur in allgemeinen Formeln, in abgezogenen Begriffen das Grundproblem derselben gefaßt, und seine Lösung versucht; diese haben sich aber als ungenügend gezeigt, um die Tiefe jener Aufgabe zu erschöpfen:

pfen: sie sind darum überhaupt nur als der abstrakte Anfang des Denkens anzusehen, welches sich durch innere Entwickelung immer wesenhafter gestalten, zu immer lebendigerem, darum adäquaterem Ausdrucke der Wahrheit bringen soll, wie dürftige Umrisse allmählig zum lebensvollen Gemälde ausgeführt werden. Und eben hier ist der wissenschaftliche Moment gefunden, wo über jene Abstraktionen hinausgeschritten wird, und wo also auch die Aufgabe der Philosophie einen umfassenderen Ausdruck finden muß. Wenn zugleich bisher die Untersuchung stets in einen Widerspruch zurücklief, der sich in dieser Sphäre als absolut unlösbar zeigte; so wird auch dieser, wie die ganze Betrachtungsweise, welcher er angehörte, nur als der noch mangelhafte Ausdruck eines höhern Verhältnisses erscheinen können.

* * *

5) Das Absolute ist auf dem vorigen Standpunkte begriffen worden als die unendlich sich besondernde Idee, als lebendige Einheit concreter Gegensätze. Die Unendlichkeit stimmt in ihr nicht nur zusammen zur Einheit, als ob das Ordnende, oder nur Zusammenfügende draußen, überhaupt ein Anderes wäre; sondern sie ist nur die Einheit, ist ganz von ihr durchdrungen: die Einheit, als wirkliche, kann nur in der Unendlichkeit sich darstellen. Aber dieß Verhältniß eben durchaus zu verstehen, seinen Begriff auszudenken, ist hier die Aufgabe. — Das unendlich Geschiedene innerlich Entgegengesetzte, dennoch nicht zu bloß äußerer Uebereinstimmung verbunden, sondern getragen und völlig durchdrungen von der Einheit — dieß ist der Begriff. Was aber ist hier als dieß innerlich Einigende zu denken, was vermag im unendlich Einzelnen in sich Bestehenden dennoch die Einheit zu behaupten und durchzuführen? Nicht eine blindtodte Schö-

pferkraft; sondern ein absolut durchschauendes, allgegenwärtig durchdringendes Licht, wofür wir nur den Ausdruck des Bewußtseyns kennen: denn das ist das wunderbare Vermögen des Bewußtseyns, das Entgegengesetzte, und Weitgeschiedene, durch vorher und nachher unendlich Getrennte dennoch, ohne daß es ist, als ein Gegenwärtiges vor sich zu haben und in wechselseitiger Beziehung geordnet zu halten. Jene ewige Einheit, jener innere Zusammenhang aller Dinge ist, von seinem abstrakten Ausdrucke befreit und zum lebendigen Begriffe entwickelt, nur als schaffendes Bewußtseyn in den Dingen zu denken: mußt Du Vorbestimmung, innerlich ordnende Harmonie in ihnen anerkennen; so hast Du darin, nur noch unentwickelt, zugleich den Begriff der Vorsehung, d. h. des allordnenden und schaffend durchdringenden All-Bewußtseyns. — Das Absolute, indem es als innere Einheit des Unendlichen begriffen wurde, nicht mehr als eine bloß befassende Nothwendigkeit, hat sich durch die Entwickelung jenes Begriffes hier zum absoluten Bewußtseyn, zu Gott verklärt; in welchem Gedanken alle bisherigen Abstraktionen ihre eigentliche Wahrheit finden. Der Begriff des Absoluten als des Schaffenden, vollständig entwickelt, endet im Gedanken eines bewußten Gottes, als der höchsten Persönlichkeit, welche in Bezug auf sich als absolutes Selbstbewußtseyn, in Bezug auf die geschaffenen Dinge als Allwissenheit, als Beides aber das identisch Eine, zu fassen ist.

Auf diesem Standpunkte wird aber auch das Verhältniß der Kreatur zu Gott, — nach bisherigem abstrakten Ausdruck des Endlichen zum Ewigen — ein tieferes und durchbildeteres werden. Die unendliche Schöpfung ist getragen von der innern Einheit Gottes; darin ist er aber als absolut bewußter oder allurch-

schauender zu denken. Sein Schaffen ist daher zugleich das sich entwickelte Selbsterkennen in seiner unendlichen Fülle, das Sondern vor seinem Bewußtseyn, was in ihm in ursprünglicher Einheit befaßt ist, was aber auch gesondert (verwirklicht) die Einheit nicht verläßt, vielmehr nur ihre Verwirklichung ist. Die Schöpfung in ihrer Unendlichkeit ist lebendiger Organismus, absolute Ordnung, weil sie nur Offenbarung der innern Einheit, oder des absoluten Bewußtseyns Gottes ist. Darum ist sie auch in ihren Theilen ewig und unvergänglich, weil sie in keinem ihrer Theile aufhört, die ewige Einheit in sich darzustellen, jeder derselben somit von ihrer Ewigkeit getragen wird. Kein Entstehen und Vergehen des Einzelnen daher aus oder in Anderes, überhaupt ursprünglich kein bedingendes Vorher und Nachher, weil hier auch das Einzelne als befaßt in der Einheit, ewig ist, wie diese. Vor Gott ist nur ein unendliches Zugleich und ewige Gegenwart; denn Gott erkennt eben das Unendliche auch im Kleinsten, und das Kleinste im Unendlichen, weil in der ineinanderfließenden Einheit alles Lebens nirgends eine wahrhafte Scheidung ist, weil Nichts eigentlich vereinzelt, oder nicht im Ganzen befaßt zu existiren vermöchte. Darum ist aber auch das Einzelnste, wie das Ganze, weil Nichts fehlen kann in der ewigen, Alles umfassenden Ordnung. Damit ist aber der gewöhnliche Begriff des Endlichen durchaus vernichtet und aufgehoben.

Es kann hier nicht unser Zweck seyn, die weitern wissenschaftlichen Folgerungen aus dieser Grundansicht zu entwickeln, zumal da wir dieß bereits in einer andern Schrift versucht haben, auf welche wir daher weiter verweisen können: vielmehr genüge es hier, aus jenen Prämissen nur den wahren Begriff des Endlichen in seinem neuen Verhältnisse zum Absoluten zu entwickeln.

Vorher bezeichneten wir dieß Verhältniß nur noch durch den abstrakten Ausdruck, daß das Absolute als unendliche Idee System unendlich concreter Ideen sey: die Kreatur ist daher selbst das dem Schöpfer innerlich Gleichende, seiner Art und seines Geschlechtes. Und wie wir fanden, daß die Wurzel des göttlichen Seyns System, Einheit einer unendlichen Mannichfaltigkeit ist, darin aber der Gedanke absoluten Bewußtseyns lag; so haben wir diesen Begriff mit Allem, was aus ihm folgt, auch als das Wesen der Kreatürlichkeit zu bezeichnen. Sie ist concrete Idee; auch in ihr schließen sich mannichfache Beziehungen zur Einheit — darum zur bewußt sich durchdringenden — zusammen: die Kreatur ist Selbstbewußtseyn, Ich; und in dieser bewußten Einheit hat sie die Wurzel ihres Seyns. Aber diese Einheit, aus der die Kreatur sich entwickelt, — Individualität nennen wir sie — macht sie zum Selbstständigen, aus sich selber sich Entfaltenden, zur freien Selbstheit; denn das wird der reale Begriff der Freiheit seyn, aus seiner eigenen Anlage und dieser gemäß zu leben und sich zu entwickeln. Und eben in dieser ist sie frei, nicht zu bewältigen oder umzuwandeln durch irgend eine ihr äußere mitkreatürliche Macht: hierin trägt sie aber zugleich die Bürgschaft ihrer Ewigkeit, als individueller; denn nicht von außen kann sie Vernichtung bedrohen, noch von innen, weil in keinem Geschöpfe ursprünglich das Vermögen denkbar ist, aus sich selbst seine Zerstörung, seinen Widerspruch zu entwickeln.

Die Schöpfung Gottes, des unendlichen Geistes, ist die Welt freier Geister, und was aus ihm stammt, ist von derselben Natur mit ihm, ihn offenbarendes Gleichniß seiner selbst. So ist Freiheit und Persönlichkeit die ursprüngliche Form alles kreatür-

lichen Daseyns, weil im unendlichen Geiste nur Abbildliches, innerlich ihm Verwandtes stammen kann.

Wenn wir aber auf dem Wege der dialektisch produktiven Methode in diesem Standpunkte, als dem Ergebnisse aller bisherigen, endeten; so sey daran erinnert, daß die Wissenschaftslehre, die Entwickelung der Reflexion in sich vollendend, dieselbe Grundansicht hervorhebt, daß also die beiden entgegengesetzten Richtungen der philosophischen Methode endlich hier in gemeinsamer Einheit zusammenzutreffen. Auch der Wissenschaftslehre hat sich Ich, Selbstbewußtseyn als die einzige Form der Realität ergeben.

* * *

Aber jenes Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur, wie es sich jetzt gestaltet hat, ist auch hier noch nicht frei von einem Widerspruche, der sich in seiner Wurzel nur als derselbe finden wird, der früher schon in abstrakter Form am Verhältnisse des Ewigen und (schlecht) Endlichen sich zeigte. — Die Kreatur ist durch, in Gott, darum Eins mit Ihm; durchaus also in diesem Sinne kein Ansich, kein Selbstständiges, weil, was sie ist und vermag, sie durch Gott ist. Dennoch wäre sie wiederum nicht wahrhaft Gottes Kreatur; würde sie nicht als das innerlich ihm Gleiche gedacht, als sein Abbild und Gleichniß; darum als Ich, Bewußtseyn, Individualität, d. h. absolute Aussichselbst-Entwickelung, als nicht zu bewältigende Eigenheit und Freiheit. — So wie daher das Verhältniß der Kreatur diese als unmittelbar Eins setzt mit Gott; (daher denn auch die Philosophien, die bloß dieß Verhältniß im Auge hatten, indem sie Gott nur noch als das Absolute begriffen, der Verschmelzung und Identificirung von Schöpfer und Geschöpf nie ent-

gehen konnten;) so ist umgekehrt die Kreatur, als Gottes, des freipersönlichen Geschöpf begriffen, eben deßhalb auch nur als bewußte, frei aus sich selbst sich entfaltende zu denken: und diese Wurzel der Eigenheit an ihr ist es, die sie nicht trennt von Gott, wohl aber sie von ihm scheidet. Dieser Gegensatz von Einheit und Trennung, von Identität und Geschiedenheit im Verhältnisse der Kreatur zu Gott, der im Begriffe sich bis zur Schärfe eines Widerspruches steigern muß, ist dennoch in Gott schon gelößt, oder vielmehr in ihm ist er gar nicht vorhanden. Und auch für das Denken ist diese Lösung darin gegeben, daß jene Wurzel der Eigenheit, jene Anlage, aus welcher das Geschöpf frei sich entwickelt, wodurch es also in Beziehung auf Gott ein relatives Ansich ist, nur die Gottverliehene ist, Gott selbst also ursprünglich in ihm ist und lebt, indem, was das Geschöpf vermag und aus sich vollzieht, nur Kraft Gottes ist, nicht aber seiner selbst. So offenbart das Geschöpf in freiester Entwickelung seiner Individualität doch nur Gott selbst, der eben in dieser innersten Freiheit des Geschöpfes absolut Eins ist mit ihm; und so wie in diesem Gedanken der Widerspruch im Begriffe der Kreatur gelößt ist, so hat sich darin auch die wahrhafte Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit gefunden, und die Lösung des Problemes ist wenigstens angedeutet, wie bei völliger Freiheit der Kreatur und durch sie hindurch, eine göttliche Weltregierung gedenkbar sey.

So weit im Klaren von diesem Standpunkte aus, sehen wir jedoch, daß hier die Schwierigkeit der Aufgabe nur eine andere Gestalt annimmt, und ihre Lösung nur weiter hinausgerückt wird Gott, im Gleichnisse seiner selbst, in der Gemeine ewiger Geister sich offenbarend, hat sich darin eben als den Schaffenden erwiesen. Der Begriff eines endlichen Entstehens und

Vergehens, der schlechten Endlichkeit überhaupt, ist aber als der absolute Widerspruch gegen die Form ursprünglichen Daseyns durchaus zurückgewiesen. Woher aber doch wenigstens die Erscheinung der falschen Endlichkeit, woher ebenso, was auf irgend eine Weise, wenn auch hier noch unerkannt, mit jener Frage zusammenhängen möchte, das Daseyn der bewußtlosen Kreatur, der unfreien, durch Nothwendigkeit gefesselten Körperwelt? Und dieß wird um so dringender zu erwägen seyn, als hier nicht mehr die Auskunft gilt, die auf den vorhergehenden philosophischen Standpunkten darüber gegeben wurde, indem diese vielmehr in einem Widerspruche endete, der uns über sie hinausgetrieben hat. — Wir stehen daher noch in einem ähnlichen Verhältnisse, wie auf dem ersten, abstraktesten Standpunkte die Eleaten, welche die einzige Realität in das ewige Seyn setzend, nun mit der Form der unmittelbaren Wirklichkeit in den härtesten Widerspruch traten. Und so ist auch nach der gegenwärtigen Grundansicht die Aufgabe der Spekulation noch mit Nichten gelöst, vielmehr nur höhern Anforderungen unterworfen. — Indeß fordert die wissenschaftliche Methode nur eine stetige Entwickelung der bisherigen Prämissen, bis irgendwo ihr Faden abreißt, womit dann zugleich die Gränze der rein spekulativen, aus der bloß dialektischen Fortbewegung des Gedankens sich entwickelnden Philosophie gegeben ist. — Auch hier muß übrigens eine allgemeine Charakteristik genügen, welche indeß nicht ermangeln wird, den entscheidenden Wendepunkt klar hervorzuheben.

Der endliche Geist weiß sich absolut als freien, aus sich selbst sich entwickelnden; d. h. seine That schaut er an als schlechthin aus ihm selber stammend: und wie sich aus der Entwickelung des Begriffes vom absoluten Geiste ergab, daß sein Geschöpf nur der endliche Geist seyn könne, so liegt in diesem auch der Be-

griff der Freiheit, des Aus-sich-selbst-werdens, wodurch der endliche Geist in der Wurzel Eins ist mit Gott, indem das Seyn desselben, seine Individualität, die Basis dieser Selbstheit nicht ist aus ihm, sondern aus Gott. Dadurch zerfällt aber das Bewußtseyn dieser Freiheit selbst in entgegengesetzte Momente, indem sie einmal als Freiheit schlechthin sich anschaut, dann aber durch jene erste Anschauung hindurch als darin Eins mit Gott. Der endliche Geist kann zunächst und unmittelbar seiner Selbstheit nur als unbedingter, darum schlechthin freier bewußt werden; sonst wäre überhaupt kein Bewußtseyn der Selbstheit vorhanden, d. h. der Begriff des Geistes wäre aufgehoben. Dadurch faßt er aber sich als unbedingt freier Wille, als absolut nicht zu bewältigende Macht, aus sich selbst zu seyn, was er werden kann, und dieß ist das Gewisseste in ihm, weil er als die unmittelbare Anschauung der formalen Selbstheit das Ursprünglichste, die Wurzel des Bewußtseyns ist; daher auch alle freiheitläugnenden Theorien, wie unwiderlegbar sie auch zu erweisen scheinen, doch keinen Glauben finden vor dieser Gewalt des innersten Selbstbewußtseyns. — Aber indem der Geist sich zunächst nur in seiner Selbstheit ergreift, ist er darin noch nicht der vollendete; ist er nicht, was er seyn soll: seine Freiheit ist nur noch die formale, leere, keineswegs die göttliche Offenbarung, weil sie hier nicht angeschaut wird als Eins mit Gott. Und erst als zweiter, nothwendig sich trennender Moment kann das Bewußtseyn hindurchbrechen, wie diese Freiheit nur dadurch entwickelt und vollendet sey, daß sie sich als Eins begreife mit Gott und als dessen Offenbarung; was, indem es eine aus dem Bewußtseyn der Freiheit überhaupt sich erhebende Anschauung ist, nur als Genesis, Gewordenes in der Kreatur, zugleich darum aber auch als That der Frei-

heit, mithin als etwas gleichsam von ihr immer wieder Zurückzunehmendes erscheinen muß. — Und hiermit ist auf diesem Standpunkte die allgemeinste Form kreatürlichen Daseyns ausgesprochen.

Die Kreatur demnach, weil sie ursprünglich einer Genesis, einer Zertrennung ihrer innersten Lebensmomente unterliegt, einmal das Bewußtseyn absoluter Freiheit zu seyn und erst von hier aus seine Einheit mit Gott zu finden, ist in seiner Unmittelbarkeit ein unentschiedenes Wesen; aber durch sich selbst entscheidet es sich zur Vollendung, oder dazu, in der Unvollkommenheit zu verharren. Diese Entscheidung geht aber daraus hervor, wie sie ihre Freiheit begreift. Entweder nämlich faßt sie dieselbe als das, was diese ursprünglich ist aus Gott, als das Organ und die Kraft göttlicher Offenbarung; oder die Freiheit begreift sich, das ursprüngliche Verhältniß verkehrend, in ihrer leeren Kreatürlichkeit als absolute; so hat dort, wie hier die Kreatur diese Entscheidung sich selbst gegeben; bei der einmal geschehenen Abkehrung von Gott scheint nämlich die Kreatur rein durch sich selbst und durch eigene Kraft das ursprüngliche Verhältniß nicht mehr herstellen zu können, indem jede weitere Entwickelung diese innere Verkehrtheit nur steigern und in sich verhärten kann; und ebenso wird, einmal begonnen, Nichts die immer vollendetere Offenbarung Gottes in der Kreatur anzuhalten vermögen, weil hier das wahre Lebensprincip in die Freiheit eingetreten ist.

Indem aber der endliche Geist den eigenen Willen (von welcher Art dieser auch sey) zum unbedingten erhebt, überhaupt keine Schranken, kein innerlich gegebenes Maaß desselben anerkennt; geräth er in **Widerspruch** mit dem Gesetze des eigenen Wesens, indem er das Dienende zum Herrscher, die höhe-

ren, ihm verliehenen Kräfte zu dienenden umzukehren sucht; und seine ganze Entwickelung, sein innerstes Selbstbewußtseyn wird jetzt nur seyn können dieser stets in ihm sich fühlbar machende Widerspruch. Und wie dort, in der mit Gott Eins gewordenen, ihn offenbarenden Freiheit, der Geist das Selbstgefühl innerer Vollendung und Seligkeit hat; so wird hier, in verhärteter Eigenheit, in innerlich zerrütteter, verkehrter Existenz, nur das Bewußtseyn höchsten Mangels und innerster Unseligkeit hervortreten können. Darin wird aber zugleich das Princip desjenigen gefunden seyn, was alle Sprachen als das Böse bezeichnen, und was philosophisch nur als die Verkehrtheit des Willens im höchsten Sinne, oder als die zur absoluten Selbstsucht gesteigerte formale Selbstheit der Kreatur erkannt werden kann. Indem aber dessen primitive Entstehung nicht aus Gott, sondern aus der Kreatur, als der absolut freien herzuleiten ist, so kann philosophisch auch nur die allgemeine Möglichkeit des Bösen erkannt werden; denn was aus Freiheit entspringt, läßt überhaupt keine aprioriſche Begründung zu, indem es in keinem Sinne als nothwendiges nachgewiesen werden kann. Und hier wäre ein Punkt gefunden, wo die stetige Begriffsentwickelung abreißt, wo also, falls über jene allgemeine Möglichkeit hinaus die Untersuchung fortgesetzt werden müßte, zur Ergänzung derselben offenbar ein anderes Erkenntnißprincip, die Anschauung des Wirklichen eintreten müßte.

Aber nach den bisherigen Prämissen ist die Grundaufgabe der Spekulation noch nicht gelöst; ja sie zeigt sich vielmehr hier als durchaus unlösbar bloß aus denselben: der Ursprung der schlechten Endlichkeit ist noch nicht erkannt, d. h. der in diesem Begriffe liegende Widerspruch ist noch nicht aufgehoben. Ueberhaupt aber stehen wir hier noch im Allgemeinsten der ersten

Vorerkenntnisse, indem es uns noch nicht einmal gelungen ist, von dem abstrakten Begriffe endlichen Geistes bis zur concreten Bestimmung des menschlichen Bewußtseyns hinabzugelangen, und überhaupt noch nirgends die Erkenntniß einer concreten Wirklichkeit von hier aus erreicht worden ist. Und so wenig wir diesen innern Mangel uns verbergen dürfen; so bestimmt sey doch hervorgehoben, daß der reine Begriff in seiner immanenten Entwickelung es hier nicht weiter zu bringen vermag, indem er an der absolut (mithin unbegreiflich) aus sich selbst sich bestimmenden Freiheit nothwendig seine Endschaft findet. Daß jedoch demzufolge eigentlich im Begriffe der kreatürlichen Freiheit das eigentliche Problem der Spekulation sich concentrire, dieß möchte das wichtige, vorerst festzuhaltende Resultat seyn, das wir auf diesem Standpunkte gewonnen.

Jene falsche Endlichkeit nämlich mit dem Charakter unendlichen Selbstaufhebens ist erkannt worden als der Widerspruch gegen sich selbst. Woher aber ein solches Sichauflehnen der Kreatur wider sich selber, eine solche Trübung und Zerrüttung des Daseyns in der innersten Wurzel aller Dinge, in der ewig klaren göttlichen Schöpfung? — Ein erstes Analogon dazu möchte in der Möglichkeit empörter Freiheit des endlichen Geistes sich finden lassen, der, indem er von Gott abgewendet, ohne, ja wider Gott sich zu entwickeln strebt, nur den Widerspruch gegen sein eigenes Wesen ausgebären kann, statt der seligen, in sich befriedigten Lebensfülle nur ein ewiges Sterben, indirekte Selbstvernichtung aus sich erzeugend. Und wie weit auch noch beide Begriffe auseinander zu liegen scheinen, und wie tief und verwickelt auch überhaupt die Aufgabe seyn möchte, aus dem Begriffe abgefallener Freiheit im endlichen Geiste das Daseyn jener falschen Endlichkeit her-

zuleiten; dennoch scheint diese Analogie zu bezeichnend und zu tiefgreifend, als daß es ganz ohne Frucht seyn sollte, sie weiter zu verfolgen. Damit tritt aber der abstrakte Begriff über sich selbst hinaus, genöthigt ein anderes Erkenntnißelement in sich aufzunehmen: die Frage über die wirklich von Gott abgefallene Freiheit nämlich kann rein a priori, wie wir nachwiesen, nicht entschieden werden, sondern hier gilt es, in dem innersten Leben des kreatürlichen Geistes selbst seiner Entwickelung nachzuforschen. An sich freilich ist alle Freiheit von Anfang mit Gott ausgeglichen und versöhnt, weil alle Individualität nur aus Gott ist, niemals daher eigentlich das angewiesene Maaß und die innere Begränzung überschreiten kann; und so bleiben in der Wurzel alle Geister Eins mit ihm, da ihre wahrhafte Losreißung, zugleich ihre völlige Selbstvernichtung wäre, und die Wiederbringung aller Dinge ist schon seit Ewigkeit in Gott vollzogen; und wie unser Leben in dem Hinblicke auf jene höchste Einheit erst seine wahre Zuversicht erhält, so hat auch die Philosophie darin ihren letzten allversöhnenden Aufschluß zu suchen; aber auch vor dem Bewußtseyn der kreatürlichen Geister, da, was sie werden, sie nur durch und im Lichte ihres Selbstbewußtseyns werden können, soll diese Einheit hindurchbrechen, und, wie sie ursprünglich und unentfliehbar Eins sind mit Gott, auch in bewußter Hingebung sich als solche erkennen. — Und diese Geschichte des Geisterall, ihr selbstisches Insichversunkenseyn nach ihrer Unmittelbarkeit, die daraus erfolgende Krisis, und endliche Rückkehr zur bewußten Einheit mit Gott, die mit ihm versöhnte, ihm innewohnende Selbstigkeit — wird der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie werden müssen, die daher weit entfernt, mit der Entwickelung abstrakter Begriffe beschlossen zu seyn, gerade in lebendigster Anschauung und im Ein-

gehen auf das Einzelnste und Mannichfaltigste wirklicher Erscheinung den wahren Inhalt langsam fördernd sich gewinnen wird.

* * *

Wir haben hiermit durch die abstrakten Standpunkte der Philosophie, ihre Formen wissenschaftlich erschöpfend, uns hindurchentwickelt; sind aber dadurch zugleich über sie hinausgelangt, indem darin der abstrakte Begriff sich als ungenügend erwiesen hat, um die eigentliche Aufgabe der Philosophie zu lösen, welcher, so lange sie freilich selbst nur abstrakt als die Frage nach dem Verhältnisse des Endlichen zum Ewigen gefaßt wurde, auch der abstrakte Begriff gewachsen scheinen konnte. Nachdem sie aber minder abstrakt als das Verhältniß des kreatürlichen Geistes zum absoluten, noch adäquater und entwickelter aber als die Frage bezeichnet wurde: wie das Selbstseyn (die Freiheit) der Kreatur Eins seyn oder werden möge mit Gott; so zeigte sich der letztern Aufgabe das bloß abstrakte Erkennen nicht mehr gewachsen: und also gefaßt ist die Philosophie in ihrem ganzen Umfange nicht bloß eine apriorische Erkenntniß, sondern, da Leben und Freiheit nur angeschaut, in seinem Regen und Fügen wirklich erfahren werden kann, zugleich die lebendigste Erfahrungs-Wissenschaft, welchen letztern Ausdruck man nur nicht mißdeuten möge. Ueberhaupt nämlich finden wir keinen wahren Gegensatz zwischen dem, was man apriorische Erkenntniß nennt, und dem Wissen aus lebendiger Anschauung: jene erzeugt den Begriff durch Denken, d. h. durch anschauendes Durchdringen desselben in seiner Wesentlichkeit, durch bewußte Genesis aus seinen nothwendigen Theilen: und von keiner andern Art ist die Kraft des Geistes, im Gegebenen, in der faktischen

Erscheinung schon das Wesen, die Idee des Dinges in lebendiger Gegenwart anzuschauen, ein Bewußtseyn, das unmittelbar fast nur in der Form des Talentes oder der höhern wissenschaftlichen Genialität sich zu offenbaren pflegt, hier aber durch die Klarheit des apriorischen Begriffes orientirt und geleitet, mit sichererem Blicke die Unendlichkeit des Concreten zu durchdringen vermag. Und erst ein drittes, allerdings durchaus unphilosophisches Wissen wäre die sogenannte Erfahrungs-Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, wo aus dem Vergleichen einzelner Thatsachen ein Gemeinschaftliches derselben abstrahirt werden soll, oder wo es sich bloß um zweckmäßige Anordnung von äußerlich verbundenen Dingen und Begebenheiten handelt, auch hier aber die Regel der Anordnung eine bloß äußerliche ist: und dieser Methode wie diesem Bewußtseyn muß die Philosophie in jeder Gestalt allerdings entgegengesetzt werden. So wie diese aber von der Seite des apriorischen Begriffes ihre Endlichkeit und Begränzbarkeit hat, weil dieser einen Grad von Durchbildung muß erhalten können, wo, was durch ihn geleistet werden kann, in der Form eines beschlossenen Systemes wirklich erreicht worden ist, wie wir ja auch im Vorhergehenden die nothwendigen Phasen und Erscheinungen dieser systematischen Entwickelung des Begriffes aufzuweisen bemüht waren: so hat die Philosophie wiederum nach der Seite der Anschauung des Wirklichen ihre innere Unendlichkeit, darin aber zugleich das wahrhaft belebende und begeisternde Element ihrer Forschung; die Eine und einfache Wahrheit findet sie im unendlich Concreten auf unendliche Weise wieder, und wie jene aus ihrer Einfachheit dadurch immer reicher und gegliederter hervortritt, wird auch die philosophische Erkenntniß stets lebendiger, beziehungsreicher, ihrer selbst gewisser, ein immer reicheres

Abbild von der Herrlichkeit der Schöpfung. — Wie aber der starre Erdkern der Träger aller lebendigen Schöpfung ist, wie das Mineral erst in festen krystallinischen Formen anschießen mußte, damit sich allmählig immer höher und gegliederter die Schöpfung des Lebendigen und des Freien über ihm erheben könnte; so ist auch hier der abstrakte Begriff die strengsichernde, scharfbegränzende Grundlage der philosophischen Betrachtung, welche auch im Einzelnsten die höhere Einheit, das innere Wesen nie vergessen lehrt, vornämlich aber das Auge des Geistes reinigt von den Formen des bloß vorstellenden Bewußtseyns, in die das gewöhnliche unphilosophische Erkennen hineingewachsen ist.

Aber eben zur gegenwärtigen Zeit hat durch die vereinigten Anstrengungen der ausgezeichnetsten Geister der philosophische Begriff eine innere Reife, einen Grad von Durchbildung erreicht, daß er von selbst sich öffnet, um aus seiner Abstraktion herauszutreten, und die lebendige Anschauung des Wirklichen in sich aufzunehmen; und dieß läßt uns auch in der Philosophie eine völlig neue Epoche, eine höhere allbegeistende Umgestaltung erwarten, indem die Formen der Abstraktion ihr überall zu enge werden, und sie von selbst dahin getrieben wird, an der Betrachtung der ewig jungen Wirklichkeit sich zu erfrischen. Und was eben durch die tiefsinnig reichsten Geister unserer Zeit vorbereitet worden, daß die wissenschaftliche Naturbetrachtung, in allen ihren Theilen sich vereinigend und durchdringend, die Geschichte aller Religionen und Völker, die vergleichende Sprachforschung, alle vom Geiste der Philosophie geleitet, immer deutlicher und bewußter einander sich nähern, so daß ihr durchdringender Mittelpunkt in der Ferne schon klar vor uns liegt; das große Resultat überhaupt, daß keine Wissenschaft mehr vereinzelt ein-

seitig oberflächliche Zwecke verfolgen kann, sondern daß jede in ihrer Art das tiefste Geheimniß des Daseyns zu enthüllen strebt, daß alle nur Theile der Einen Wissenschaft der Wahrheit zu seyn bekennen, dieß läßt uns die neue Epoche erwarten, an deren äußerster Schwelle freilich wir erst stehen, deren erste dämmernde Strahlen nur noch hervorzubrechen beginnen. Der große Gedanke nämlich, der den Wissenschaften nicht mehr fremd ist, daß die Natur und die Menschheit in tiefster Einheit verflochten, Ein Mysterium verbergen, und ein großes Geschick mit einander durchzukämpfen haben, wird auch hier noch neue ungeahnete Aufschlüsse hervorrufen, die wie halbversteckt und unentwickelt in den bisherigen Ergebnissen liegen möchten. Aber eben hierin muß die Philosophie sich den Spruch angelegen seyn lassen, Nichts, was den Menschen angeht, sich fern zu halten, Nichts, was räthselhaft und unverstanden in den Tiefen seines Geistes liegt, unbeachtet und ungedeutet zu lassen: die tiefste Wissenschaft kann auch nur die lebendigste, vielseitigste, anerkennendste seyn; damit aber muß sie sich am Weitesten entfernen von dem Geiste jener falschen Aufklärung, die mit A b e r g l a u b e n an ihre eigenen hergebrachten Ansichten hangend, vor jeder ihr verdächtigen Tiefe scheu das Auge abwendet; während der Geist wahrer Wissenschaftlichkeit ebenso andachtsvoll jeder Wirklichkeit nachforscht, als streng ist im abweisenden Prüfen des sich aufdringenden Scheines. Und so wollen wir hoffnungsreich eine neue Zeit der Wissenschaft begrüßen, die aber nur durch kräftige und helle Forschung, durch anerkennende Gerechtigkeit, durch freudige Eintracht der Geister gedeihen kann.

Druckfehler und Verbesserungen.

Man bittet den wohlwollenden Leser wenigstens die mit einem NB bemerkten sinnstörenden Druckfehler vor dem Lesen zu verbessern.

S. 5. Z. 7. v. O. statt denn lies Denn
NB. — 9. — 11. v. O. st. dieser Einheit l. dieses Fehlenden
— 11. — 7. v. O. st. Gangheit l. Ganzheit
NB. — 11. — 17. v. O. vor Epoche ist philosophischen einzuschieben.
NB. — 13. — 6. v. O. st. nothwendiger l. nothwendiges
— 23. — 1. v. O. st. beigegesellt l. beigesellt
NB. — 26. — 15. v. U. st. hier l. hierin
— 30. — 8. v. O. st. glaubte l. glaubt
— 34. — 1. v. U. st. zu schauen l. zuschauen
NB. NB. S. 37. Z. 2. v. U. st. Gesetzes l. Gegensatzes.
NB. — 38. — 2. v. U. st. bewährten l. bewähren.
— 49. — 8. v. O. st. dieß l. Dies, u. ebenso an vielen andern Stellen.
— 52. — 14. v. U. st. der Eins l. der Einzelnen
— 54. — 7. v. O. st. de Basses l. de Bosses
— 62. — 16. v. O. nach Bewußtseyn ein Komma.
NB. — 62. — 3. v. U. st. insbesondere l. ins Besondere
— 62. — 2. v. U. st. solchen l. solcher
NB. — 66. — 8. v. O. ist scheinbar auszustreichen.
— 73. — 13. v. O. vor das Außending ist indem ausgefallen.
— 74. — 13. v. O. st. Massen l. Maßen, und ebenso an vielen Stellen.
NB. — 75. — 13. v. U. st. Zugleich l. zugleich
NB. NB. — 78. — 14. v. U. st. keine Ansicht l. kein Ansich
— 85. — 6. v. U. st. nur l. und
— 89. — 2. v. O. nach freierzeugte ein Komma.
NB. — 93. Note Z. 4. v. O. st. überhaupt l. überzeugt
— 106. — 1. v. O. Beattin l. Beattie
— 108. Z. 7. v. O. ist das mit lat. Lettern gedruckte Wort: Asketik auszustreichen.
NB. — 132. — 10. v. O. st. wirken l. empfinden
NB. — 151. — 20. v. O. st. davon l. daran
— 156. — 5. v. O. st. dieß l. das
NB. — 160. — 4. v. U. st. einhergeht l. einhergehen.

S. 168. Z. 6. v. O. st. jener transcendentaler l. jenen transcendentalen.
— 170. — 14. v. O. st. das wahre l. das Wahre
— 195. — 13. v. U. nach Anmerkung ein Punktum.
— 199. — 14. v. U. das Komma nach Vernünftigen auszustreichen, und hinter Wesen zu setzen.
— 203. — 10. v. O. nach wandellose ein Komma.
NB. NB. — 203. — 21. v. O. st. demnach l. dennoch.
— 204. — 11. v. O. nach Sinnenschein ein Komma.
— 209. — 14. v. O. st. der bekannte l. ein bekannter
— 217. — 15. v. O. st. ausgestaltet l. ausgestattet
— 228. — 15. v. O. nach Wissenschaft ein Komma.
NB. — 240. — 13. v. O. st. gestatten l. gestalten.
NB. — 240. — 8. v. U. l. harmonischer, in sich selbst gegründeter Sicherheit
— 249. — 6. v. O. st. reales l. reale
— 263. — 13. v. U. ist der Gedankenstrich nach obenhin zu tilgen.
— 264. — 2. v. U. nach durchbildeten ein Komma.
— 268. — 5. v. O. nach ordnendes ein Komma.
— 270. — 1. v. U. st. welche l. welchen
— 295. — 15. v. O. st. gegeben l. gegebenen
NB. — 298. — 3. v. O. st. unausreichbar l. unausweichbar
— 310. — 10. v. O. st. theorethisch l. theoretisch
NB. NB. — 333. Not. Z. 6. v. U. st. noch l. nach.
— 334. Z. 13. v. O. nach Endlichkeit ein Komma.
— 348. — 7. v. U. st. als objectiv l. als bloß, objektiv
— 360. — 2. v. O. st. in negativ-positives l. in ein negativ-passives
— 363. — 17. v. O. st. Ideale l. Idealen
— 371. — 13. v. U. st. der ewigen l. in der ewigen
— 380. — 9. v. U. st. überstimmen l. übereinstimmen
— 388. — 3. v. U. nach das absolute, ist das ausgefallen.
— 405. — 15. v. U. nach durch setze Komma.
— 406. — 4. v. U. st. hinaus gerückt wird Gott, l. hinaus gerückt wird. Gott im Gleichnisse u. s. w.



